عبد الجواد ياسين

اللاهوت



عبد الجواد ياسين

اللاهوت

أنثروبولوجيا التوحيد الكتابي



اللاهوت
Al-Lāhūt

Author: 'Abd al-Jawād Yāsīn
Pages: 470
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2019
Edition No.: 1st
Subject Classification: 290
ISBN: 978-9953-64-023-5

تأليف: عبد الجواد ياسين
عدد الصفحات: 470
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2019م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 290
الترقيم الدولي: 978-9953-64-023-5

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
AV. Fal ould oumir
Baht street N32 4th Flour
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

قبل المقدمة

في جميع الأحوال، نحن لا نستطيع التعبير عن الأشياء إلا بشكل تقريبي، ثمّة نسبة هدر عند الإرسال، تُضاف إليها نسبة هدر عند الاستقبال الذي لا ينتج بدوره أكثر من إدراك تقريبي. لا أقول ذلك كي نفقد الثقة في معنى المعنى؛ بل كي أشير إلى سبب إضافي لعدم التعويل -كثيراً- على فكرة البرهان.

ما أطرحه هنا هو -مثل جميع الأفكار- رؤية ذاتية سيتوافق معها البعض جزئياً أو كلياً، وسيختلف معها البعض جزئياً أو كلياً. هذا التوافق أو الاختلاف يتم عادة بالانطباع المباشر، وليس من خلال «عملية» احتكام محايدة لمبادئ العقل الكلي «الموضوعية». فالذات -فيما يبدو- لا تنتظر حتى تنتهي هذه العملية، كما أن مبادئ العقل الكلي الموضوعية -وأنا أُؤمن بوجودها- نادرة وممعنة في العمومية.



مقدمة

-1-

تشتغل هذه الدراسة على موضوع الدين من زاوية محددة هي زاوية العلاقة بينه وبين الاجتماع. مفهوم العلاقة يفترض الحديث عن طرفين متمايزين، وهو المعنى الذي يوفره تصور الدين في النسق التوحيدي. وفقاً لهذا النسق «الدين» مطلق مفارق صادر من خارج الاجتماع، وبالتالي فهو واحد ثابت في ذاته لا يتعدد ولا يتطور. ولذلك، فإن «التدين»، الذي هو ممارسة الدين من قبل البشر داخل العالم، ليس هو الدين، بل هو فعل من أفعال الاجتماع التي تخضع بالضرورة لقانون الكثرة (التعدد) وقانون الحركة (التطور)[1]. أما «الديانة» فهي صيغة من صيغ التدين؛ صيغة جماعية ملزمة ذات خصائص سلطوية. وهي الصيغة التي سادت منذ البداية داخل الاجتماع البشري القديم نتيجةً لطابعه الجماعي المعروف (ذوبان الذات الفردية في كيان العشيرة والقبيلة والدولة). وقد تواصل حضورها عبر نسق التدين التوحيدي من خلال اليهودية التي دشنت هذا النسق، عبر تجربة ذات طابع جماعي إثني صريح. مع ذلك، وبسبب الفاعلية الطبيعية للذات، لنا أن نفترض أنه كان ثمة على الدوام حضور ثانوي لصيغ تدين فردية مستقلة، أو

---

(1) في التناول المفصل لفكرة التفريق بين الدين والتدين، انظر كتابي «الدين والتدين - التشريع والنص والاجتماع»، الفصل التمهيدي: مصادرات أولية.

تعمل على هامش الأطر الإلزامية للديانة. لكن صيغة الديانة لم تتعرض لتحدٍّ حقيقي من هذه الزاوية قبل الحداثة المعاصرة التي نتجت عن تطورات جذرية في نمط الاجتماع معاكسة للطابع الجماعي. الخصائص السلطوية للديانة تكرست داخل النسق التوحيدي بفعل وجود المؤسسة الدينية وتداخلها العضوي أو الوظيفي مع الدولة التي ظلت تحافظ على ارتباطها التقليدي بالدين(2).

إجمالاً، ورغم الطابع التطوري المعقد للبدايات اليهودية، يمكن القول بأن الديانة «التوحيدية»، التي كانت تنشأ على يد المؤسس بمنطوق بسيط نسبياً يدور حول المطلق، كانت تأخذ في التضخم تدريجياً عبر ممارسات التدين التي تنضم إلى هذا المنطوق، وتكتسب بقرار المؤسسة صلاحيات السلطة المؤبدة للمطلق. ظلت المؤسسة ترادف بين معنى الدين وبنية الديانة، ودائماً كان حجم ما هو اجتماعي (بشري) أكبر مما هو مطلق (إلهي) في منطوق هذه البنية.

في الكتاب الأول من الدراسة شرعت في تفكيك بنية الديانة «التوحيدية» القائمة بغرض التمييز داخلها بين ما هو مطلق يمثل الدين في ذاته وما هو

---

(2) بوجه عام ظلت المؤسسة تفرض تصورها للمطلق، وتمارس تنميط الدين في صياغات جاهزة ونهائية، فارضة بذلك سلطة قمع متواصلة على الذوات الفردية، نجحت من خلالها في تحجيم نزوعاتها الطبيعية للتعبير بتفرد عن حاجات الروح. في الحالة الإسلامية (السنية) ستؤدي الدولة، في البداية، دور المؤسسة عبر تأميم وظيفتها في حراسة الدين. ومع تفكك الدولة السنية الحارسة سيتحول «الفقه» إلى «مؤسسة» معنوية ظلت على الدوام بحاجة إلى غطاء رسمي من الدولة. الإسلام الشيعي، الذي نشأ وتطور في المعارضة، بعيداً عن أطر الدولة، أنتج مؤسسة دينية قوية وفاعلة بسبب الأغراض الوظيفية التي فرضت عليها التصدي لملء فراغ الغيبة نيابة عن الإمام.
انظر كتابي: «السلطة في الإسلام - نقد النظرية السياسية»، الفصل الثاني، الثيوقراطية المؤجلة. وانظر: «الدين والتدين»، السابق.

اجتماعي ناتج عن تاريخ التدين. خطاب التفكيك موجه، بالأساس، إلى العقل التوحيدي. وهو يستصحب مقولات هذا العقل ومصادراته الأولية، لا ليناقش مصداقيتها الموضوعية على طريقة الكلام، ولكن ليضع يده على بنية الديانة كما هي في ذاتها الآن، قبل أن يشرع في فحصها كمادة قابلة للملاحظة والاستقراء. المنهج مباشر يبدأ من الواقع؛ أي يبدأ مما يمكن ملاحظته بالحواس، بالقدر الممكن في ظاهرة تنبع من مصادر غير حسية. وعلى ذلك فهو ينطلق من فحص مفردات البنية كلٍّ على حدة لرصد قابلياتها في الواقع التاريخي للتعدد أو التطور. معيار التمييز هنا هو القياس إلى خصائص المطلق «كواحد ثابت» في ذاته، ومشترك في النسق التوحيدي. أحاول، قدر المستطاع، تجنب الميتافيزيقا وتأجيل التيولوجيا، ولكننا، بالطبع، لا نستطيع تجنب أو تأجيل التفكير.

وفقاً لهذا المعيار استطعت القول بأن المطلق أو «الدين في ذاته»، داخل بنية الديانة، ينحصر في مبدأ الألوهية والأخلاق (الله-القيم الكلية). أمّا بقية مفردات البنية فتنتمي إلى دائرة التدين التي صنعها التاريخ الاجتماعي للبشر: التشريعات (الأحكام التكليفية) والطقوس (شعائر العبادة) واللاهوت (التمثيلات أو التصورات المتنوعة لفكرة الألوهية داخل العالم)، فقد أسفرت جميعاً باستقراء النسق التوحيدي عن أشكال «متعددة» ومسارات «متطوّرة» وثيقة الارتباط بالثقافات التاريخية المجاورة وامتداداتها «الميثولوجية» القديمة، فيما ظلّت الألوهيّة والأخلاق الكلية (المبدأ لا التمثلات) ثابتة كمشترك وحيد داخل هذا النسق.

اهتم الكتاب الأول بالتشريع أو التكاليف ذات الطابع الاجتماعي كشقّ من بنية الديانة، فدار النقاش حول فكرة «القانون» باعتبار أنه في جميع الأحوال واقعة اجتماعية محضة (زمنية) تعكس حاجات وعلاقات تاريخية وإقليمية خاصة، وأنه يظل كذلك حتى وإن تضمنه نص ديني. وانصب خصوصاً على التشريع الإسلامي حيث جرى بشكل تطبيقي فحص طبيعته

التاريخانية بدءاً من ظهوره في النص القرآني كرد فعل لظروف الواقع المحلي التفصيلية، وبالاستعارة المباشرة منه، حتى تشكله المتطور بواسطة «الفقه» في منظومات حقوقية متعددة تعكس التعددية المذهبية والجغرافية التي أفرزها التطور «السياسي» والاجتماعي العام[3].

-2-

في هذا الكتاب الثاني نستأنف تحليل بنية الديانة.

الموضوع هنا هو اللاهوت (الإسلامي) من حيث هو ككل لاهوت فعل تدين صادر عن تاريخه الخاص؛ أي من حيث هو عموماً فعل «اجتماعي» ينشأ عن مؤثرات قائمة في الواقع المحلي، ويتغير نتيجة للتحولات التي تطرأ على هذه المؤثرات، ومن حيث هو، في الوقت ذاته، امتداد أو تنويع لنسق ديني سابق نشأ وتطور في محيط جغرافي وثقافي مجاور. سأعيد اختبار هذه الفرضية من خلال إعادة قراءته ضمن هذا التاريخ الاجتماعي. وهو ما يعني تناوله من جديد في سياقين متمايزين زمنياً، ولكنهما متداخلان على مستوى الموضوع:

الأول: سياق النسق العام (التوحيدي) الذي ينتسب إليه (النسق العام شق من «تاريخ» اللاهوت الإسلامي، واللاهوت الإسلامي شق من «موضوع» النسق العام).

الثاني: سياق تكونه وتطوره الذاتي، من لحظة التشكل المبكرة في حقبة التأسيس حتى لحظة الكلام المذهبية في حقبة التدوين، ومن هذه اللحظة الأخيرة حتى لحظة الفحص الراهنة التي تفتح النقاش على أسئلة المستقبل.

القراءة هنا كلية. أعني أنّها لا تتمّ من داخل الديانة ولا النسق الذي تنتسب إليه، بل تجري، على المستويين الزمني والموضوعي، من موقع

(3) انظر كتابي: «الدين والتدين-التشريع والنص والاجتماع»، الفصلين الأول والثاني.

خارجي يشرف على المشهد الديني والاجتماعي العام، بحيث يتوافر على زاوية الرؤية اللازمة لاستيعاب واقعة «التعدد» وواقعة «التطور» في اللاهوت.

في السياق الأول، تهدف القراءة إلى استكشاف أكثر ضبطاً للعلاقة بين «تباين» المناخات الاجتماعية، التي ظهرت فيها ديانات الوحي الثلاث، و«تباين» صور اللاهوت في هذه الديانات، التي تشترك في مقولة الوحي عن مطلق واحد مفارق للعالم. هذا الاشتراك هو ما يمكّننا من الحديث عن نسقٍ كليٍّ موضوعيٍّ، وعن بنية هيكلية واحدة للاهوت التوحيدي بغضّ النظر عن مادته الموضوعية المتنوعة. وهو أيضاً ما يبرّر الحديث عن التباينات الاجتماعية (الديموغرافية، الثقافية، السياسية، الفردية والجماعية) كسبب للتباينات اللاهوتية؛ فالقول بالوحي عن المطلق المفارق ذاته كان يقتضي وجود تصور واحد للمطلق داخل العالم؛ أي يقتضي عدم تعدّد الديانات التوحيدية؛ إذ يعني الوحي أنّ الله الواحد هو الذي يُملي صيغة اللاهوت ليعرِّف بذاته على الصورة التي يريد للبشر أن يعرفوه بها. فلماذا تتعدّد صور اللاهوت في كلّ مرة يُقال فيها بتجدّد الوحي؟ أو لماذا تتعدد الديانات؟

هذا سؤال مشكل بالنسبة إلى ديانات الوحي التوحيدي؛ فهي، من ناحية، تنكر «إمكانية» التغير في طبيعة الله المطلق المبرّأ من الزمن، ومن ثَمَّ تتنكر لفاعلية التنوع الطبيعي الاجتماعي الذي يفرض التعدّد كواقعة مادية، وهو ما يضع الدين إلى الأبد في مسار صراعي لا مفر منه. في القرن الثاني، حيث بلغت المؤثرات الغنوصية أوج قوتها، توقف اللاهوتي المسيحي مارسيون أمام الفوارق الواضحة بين ملامح الإله اليهودي الصارمة كما رسمتها التوراة، والملامح اللطيفة للإله الذي بشر به المسيح. تكلم مارسيون عن تغيّر في الطبيعة الإلهية، فقال بإلهين متعاقبين في الزمان: أولهما إله العدل القاسي، والثاني إله المحبة الرحيم. بتأثير فكرة الوحي لا يفسر مارسيون تعدد اللاهوت تفسيراً أرضياً على أساس التنوع البشري؛ بل تفسيراً سماوياً على أساس التغير الإلهي. وهو لذلك سيُعدُّ مهرطقاً بمقاييس

«التوحيد» المسيحي التي ظلت تتشكل طوال المراحل السابقة على القرن الرابع[4].

في المقابل، بسبب غياب فكرة الوحي التوحيدي، لا يمثّل التعدد اللاهوتي بأبعاده الصراعية مشكلة جدية في ديانات الشرق اللاثنائية كالهندوسية والبوذية. فليس ثمّة فارق وجودي بين الحقيقة المطلقة (براهمان أو الكينونة الكلية العليا الإلهية غير المسماة وغير القابلة للانقسام) والذات الإنسانية أو العالم. الكلّ مندمج في وحدة واحدة لا تسمح أصلاً بالحديث عن الله كموضوع للمعرفة من قبل ذات منفصلة عنه. ومن ثمّ لا إمكانيّة ولا حاجة إلى الوحي. ولذلك «لم تطور الهندوسية أبداً نظرية إله غيور أو خلاص حصري، ولم تعرف فكرة الشعب المختار». وهي، من الناحية النظرية على الأقل، تقر بالتنوع البشري كقانون اجتماع طبيعي ينتج عنه بالضرورة تنوع في تصورات البشر للحقيقة المطلقة. وتُعدّ الديانات المتعددة، بما فيها ديانات الوحي، مقاربات مختلفة للحقيقة الكلية الخالدة[5].

---

(4) «إن الإله الصانع خالق العالم المرئي هو الإله العادل القاسي، الذي يكافح صنيعه المشؤوم إله الإنجيل الطيب الرؤوف». انظر: ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، التنوير، بيروت، 2010م، الفصل الأول، حيث يشرح مارسيون الأفكار الغنوصية الشائعة في القرن الثاني.

(5) «التجلي الأعلى لبراهمان في العالم الظواهري هو الإله الشخصي، الذي يعبده الهندوس واليهود والمسيحيون والمسلمون تحت أسماء وأشكال مختلفة... ورغم أنه بلا أجزاء وبلا صفات يتخذ براهمان الأشكال من أجل راحة الباحثين عن الروح. إن ديانة تَعدُّ الحقيقة العليا حقيقةً لا شخصية، وتعترف، في الوقت ذاته، بصلاحية تجلياتها الملموسة من التواقين المجاهدين، لا يمكنها إلا أن تقبل بصلاحية كل المثل الدينية وإظهار الاحترام لها. لكن الموقف مختلف تماماً عند الذين يمثل الإله الشخصي بالنسبة إليهم الحقيقة العليا؛ إذ إنّ القبول بعقيدة الخلاص الحصري الخاص بفئة دون غيرها، وتطوير مفهوم "إما-أو-" هي أمور طبيعية بالنسبة إليهم». انظر: سوامي نخيلاناندا، الهندوسية - تحضيرها لانعتاق الروح، ترجمة د. نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر، دمشق، 2000م، الفصل 11.

لا تقبل الديانة التوحيدية بفكرة المقاربات المختلفة للحقيقة الكلية؛ ففي معنى هذه الفكرة أنّ الله لم يوحِ بما هو أكثر من وجوده الذاتي، وترك للطبائع البشرية المتنوعة والمتقلبة حرية التعبير عن تصوراتها المتفردة لله؛ أي ترك للبشر صناعة اللاهوت. وفي معناها أيضاً أنّ الوحي مفهوم طبيعي يباطن الذوات جميعاً بحيث تستطيع كل ذات أن تدركه من داخلها، وهو مفهوم مغاير تماماً للمفهوم التاريخي الشخصي الذي تصر عليه الديانة التوحيدية، والذي يجعل من الوحي واقعة تاريخية متعينة في الزمان وفي شخوص الأنبياء[6]. بحسب هذه الديانة الوحي وضع اللاهوت بتفاصيله، وبما أنه واحد فما سواه باطل، ولذلك فإن التعدد اللاهوتي داخل العالم لا يجد تفسيره إلا في سبب واحد هو الانحراف (الكذب) أو التحريف. بالنسبة إلى كل ديانة كل ديانة (أخرى) هي رؤية منحرفة أو محرفة للدين المطلق، وتعدّد الديانات هو تعدّد في الرؤى المنحرفة أو المحرفة، ومن ثم يتوجّب نفيه. ويعمل نمط التفكير ذاته في كل ديانة من داخلها (حيث يتمدد قانون التنوع بالضرورة)، فبالنسبة إلى كل مذهب كل مذهب (آخر) هو تأويل منحرف أو محرف للديانة، وتعدد المذاهب تعدد في التأويلات المنحرفة أو المحرفة، ومن ثمّ يتوجب نفيه. اللاهوت، إذاً، بإقرار الديانة، فعل اجتماعي بشري، ولكنه لا يكون كذلك إلا عندما يتعلق الأمر بالآخر الديني أو المذهبي. والمعنى الواضح هنا هو أن «التوحيد» المطلوب لم يعد ينصب على الله بل على اللاهوت[7].

---

(6) تقرّ الديانة التوحيدية ضمنياً بفكرة الحضور الإلهي في الذات الإنسانية من خلال مفهوم الفطرة. ولكنّها تنكر أن يكون هذا المفهوم بديلاً للوحي التاريخي المخصوص للأنبياء. الوحي ضروري لتعويض النسيان أو الانحراف الذي يطرأ عادة على الطبيعة الإنسانية. هذا التأصيل يواجه مشكلة مع التأويلات الكلاسيكية لفكرة الرسالة الخاتمة الإسلامية. نسبياً، وبشكل عام، تتسع فاعلية الاستعداد الفطري في تيارات التدين التي تنزع إلى الاستقلال عن الأطر الرسمية للديانة. قارن -إسلامياً- بين الموقفين التصوفي والاعتزالي وموقف الديانة الرسمي المقيد بالفقه.

(7) القول المتبادل بالتحريف قد يعطي حلاً تبريرياً على مستوى الديانة من الداخل، ولكنه =

أما قراءة اللاهوت الإسلامي في سياقه الذاتي فتنصب على مادته الموضوعية وعلاقتها بمناخه الاجتماعي الخاص: كيف صدرت عن هذا المناخ في حقبة التأسيس؟ أو كيف تكونت، بتأثير المناخ، على هيئتها الممايزة لمفردات النسق العام، وكيف انتسبت أصلاً إلى هذا النسق رغم تمايز المناخ؟ ثم كيف صارت في حقبة التدوين الكلامية؟ ما المسافة الموضوعية بين لاهوت المؤسس ولاهوت الفرق المتعددة؟ وإذا كان التعدد في حدّ ذاته يرشح عن تطوّر، فأين تطور اللاهوت الإسلامي عند لحظة التدوين؟ وكيف -بالضبط- صدر التطور عن مثيراته الاجتماعية (وخصوصاً السياسية ثم الثقافية) الجديدة؟ هل تطوّر هذا اللاهوت على المستوى المدرسي أو الشعبي بعد مرحلة التدوين؟ وهل أبدى -كما فعل اللاهوت المسيحي- أيّ نوع من الاستجابة للمثير الحداثي الذي كان موجهاً عبر المسيحية الغربية إلى فكرة الدين عموماً؟ وكيف يمكن تصور ردود فعله حيال مثل هذا المثير في المستقبل؟

سأوزع القراءة على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في اللاهوت العام

بنية اللاهوت

الفصل الثاني: في السياق التوحيدي العام: النسق الكلي وتباينات اللاهوت

الفصل الثالث: في السياق الإسلامي الخاص: لاهوت الإسلام

التأسيس: لاهوت النبي

التطور: لاهوت الكلام

= لا يقدم حلاً لمشكل التعدد على مستوى الواقع؛ بل يكرس خطر المشكل لأنه يؤدي إلى معنى النفي (نفي الآخر). يظل التعدد واقعة مادية لا سبيل إلى إنكارها، ويظلّ الوحي مقولة شائعة الملكية لا تحسم من غير طريق الإيمان، وهو فعل إنساني ذاتي.

الفصل الأول

في اللاهوت العام

بنية اللاهوت

بنية اللاهوت

-1-

تنزيل المطلق أو تصعيد الذات

ينكر العقل الديني أيَّ بعدٍ اجتماعي في الديانة، فيما ينظر العقل الوضعي إلى الدين كظاهرة اجتماعية مصنوعة برمّتها داخل العالم. غير أنّه، سواء نظرنا من زاوية العقل الأول، فأثبتنا للمطلق وجوداً عينياً خارج الذات والعالم، أم من زاوية العقل الثاني الذي يتعامل مع المطلق كموجود افتراضي لا وجود له خارج ذهن الديانة، يلزم الإقرار بأننا لا نعرف المطلق إلا داخل العالم، بمعنى أنه لا يتجلى إلا بالتمثل في الاجتماع من خلال «التصور»[8].

يرادف العقل الديني بين معنى المطلق ومصطلح الله، على خلاف

---

(8) بحسب السوسيولوجيا الوضعية، التعاطي مع المطلق هو تعاطٍ مع فكرة مجردة، لا تدخل في نطاق الملاحظة والتجربة الحسية، وبالتالي تخرج عن اختصاصها المحكوم بموضوعه وأدواته المنهجية. ومع ذلك فكرة المطلق تظلّ هناك. أعني تظلّ ماثلة في الواقع، حين نفهم الذات، والعقل، والروح على أنها من مفردات الواقع.

الأنطولوجيا اليونانية التي تشاركه القول بوجودٍ مفارق للذات والعالم دون أن تطلق عليه حصراً مصطلح الله. تصورات العقل الديني التفصيلية المتعدّدة حول المطلق هي ما أعنيه في هذه الدراسة بمصطلح اللاهوت. أتكلم، إذاً، عن فعل اجتماعي يصدر عن الذات داخل العالم (التصور) وإن كان موضوعه هو المطلق الكائن خارج الذات والعالم (الله).

في العقل الديني (التوحيدي)، المطلق هو مصدر التصور؛ أي فاعله لا مفعوله، ومن ثمّ تتكون بنية اللاهوت تنزيلاً من الموضوع المتعالي إلى الذات، أما في العقل الوضعي، حيث المطلق فكرة تصدر عن التصور، فإن بنية اللاهوت تتكون تصعيداً من الذات إلى الموضوع المتعالي. في الحالتين التصور هو الذي يعطي المطلق كينونته المتعينة في الواقع، سواء بإنتاجها ابتداءً حسب فرضية التصعيد، أو بإعادة إنتاجها أو تشكيلها في كيفيات أو صور متنوعة وملونة تفصيلياً بألوان الذوات (الفردية والجماعية) حسب فرضية التنزيل. وهذا يعني أن المطلق، في هذه الفرضية الأخيرة، لا يظلّ مطلقاً بعد حضوره إلى الاجتماع، حيث يتحول بمجرد حضوره إلى لاهوت. عملية التحول تعني أنّ المطلق صار شقاً من بنية مركبة يختلط فيها الاجتماعي بالإلهي.

كيف يمكن تفكيك هذه البنية لفرز ما هو اجتماعي عن ما هو إلهي؟

منطق التصعيد لا يواجه مشكلة كبيرة في تحليل بنية اللاهوت التي تتكون من مفردات متماثلة تنتمي إلى العالم، ويمكن فحصها بالملاحظة والاستقراء. المشكل يبدأ عند تحليل بنية اللاهوت بمنطق التنزيل وفقاً لمصادرات العقل الديني بسبب الطبيعة المتباينة لمفردات البنية التي لا تنتمي كلياً إلى العالم. فلكي نفكك هذه البنية يلزم تعيين المطلق في ذاته: كيف يكون هذا التعيين ممكناً داخل العالم؟ في صيغة أخرى: كيف يمكن الوقوف عليه مستقلاً عن التصور طالما أن حضوره لا يتحقق إلا بالتصور؟ كيف يمكن الإمساك به في اللحظة الافتراضية السابقة على حضوره للاجتماع؟ أو كيف يمكن النظر إليه،

في اللحظة الذهنية ذاتها، لا من زاويتين متقابلتين فحسب، بل أيضاً من نقطتين «زمانيتين» متعاقبتين؟[9]

هذه الأسئلة ليست مجرد صياغات جديدة للسؤال التقليدي عن وجود الله والبرهنة عليه؛ بل هي أسئلة جديدة تصدر، بأرضيتها التحليلية، عن منهجية مختلفة في مقاربة المسألة الدينية؛ منهجية تجمع في صعيد واحد بين التجريبية الاجتماعية والفلسفة الكلامية، كي تتجاوزهما معاً. البنية التقليدية لسؤال البرهنة كمبحث عقلي يختزل موضوع الدين، ويُحسم بأدوات الجدل النظري، بنية تنتمي إلى «الذهنية» الأنطولوجية القديمة، التي تشكّلت في ظلّها الثقافة التوحيدية، والتي يتشارك فيها الدين مع الفلسفة اليونانية.

التطورات العقلية الحادة، التي أفرزتها مراحل الحداثة المبكرة (مع القرن السابع عشر الأوربي)، انكشفت عن تحولات ذهنية بنيوية انعكست بالتدريج على منهجية التعاطي مع المسألة الدينية، وأدّت في النهاية إلى تقلص نسبي لكنْ واضح في سلطة الدين خصوصاً على المستوى الاجتماعي (الجماعي). أخذ الدين في التراجع أمام «العلم» و«العلمانية»، كاشفاً عن مساحة واسعة ظلّ يهيمن عليها، طوال العصور الوسطى، في المجالين العام والخاص، وهي المساحة التي أعيد احتلالها من قبل الدولة والأفراد[10]. كشف العلم عن

---

(9) أتكلم -بالطبع- عن الزمان الإنساني داخل العالم؛ أي الزمان بالمعنى الاعتيادي الدارج، لا عن زمان أينشتاين النسبي الذي لا يُدرك إلا من نقطة خارج العالم، والذي «هو مجرد عنصر من عناصر اللغة التي يستعملها راصد بعينه لوصف الظاهرات المرصودة». لمزيد من النقاش حول فكرة الزمن في النظرية النسبية انظر:

- FritJof Capra, The TAO of physics, An Exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism.

(10) ينطبق ذلك، بالدرجة الأولى، على المسيحية الغربية، التي تعرضت مباشرة للإشعاع الحداثي العقلي داخل محيطها الجغرافي. أما الإسلام فلم يتعرض في حينه لهذا الإشعاع، أو لم يتعرض له على أرضه بالدرجة ذاتها من القوة، بسبب غياب المثيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تدفع إلى التطور العقلي وتندفع به. =

هشاشة الأسس التي بنت عليها الديانة سلطتها المعرفية، وخصوصاً فيما يتعلق بالطبيعة: فيزياء نيوتن الميكانيكية الآلية كرّست تغييباً تدريجياً للفكرة الغائية (الطبيعة موجهة بأهداف من خارجها) التي يقوم عليها الدين، وتتعاطى معها الفلسفة المثالية. وتواصل هذا التكريس مع الفيزياء الكهربائية المغناطيسية التي تجاوزت فيزياء نيوتن، ولكنها لم تخرج عن أصولها الآلوية[11].

= لذلك، ورغم أن التحدي الحداثي كان مواجهاً لفكرة الدين عموماً، لم تتشابه ردود الأفعال حياله في كل من المسيحية الغربية والإسلام.
التحولات العقلية الكلية تشتغل ببطء شديد، وهي لا تكون موضوعاً مباشراً للوعي، بما هي كذلك، إلا بالنسبة إلى النخب المفكرة. أما على المستوى الشعبي فتعمل حال اكتمالها بطريقة لا شعورية في خلفية التفكير والسلوك.

(11) ينسب البعض الانقلاب الكبير في العقل الحديث إلى ميكانيكا نيوتن، ويعزو إليها بشكل مباشر تراجع الدين إلى خلفية الوعي والسلوك الإنساني، رغم تواصل حضوره على المستوى الاجتماعي الشعبي. فبحسب ولتر ستيس: «أحدث علم نيوتن في أذهان الناس حساً متنامياً أو شعوراً بإبعاد الله. فهو انتهى بتجفيف منابع الدين الحي بأن دفع الله إلى الخلف، إلى زمن بداية العالم. وسواء أكانت هذه البداية تحسب بآلاف أو ملايين السنين فذلك لا أهمية له. عندما خلق الله العالم فإنه خلق أيضاً قوانين الطبيعة مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي يسير عليها العالم. وكان الله هو «العلة الأولى» للعالم، لكنّه بعد أن خلقه تولى القانون الطبيعي، الذي كان قد خلقه أيضاً، مهمة تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئاً بعد خلق الكون؛ بل ترك لقوانين الحركة وقوانين الجاذبية عمل كلّ شيء، «ونتيجة لذلك أو بالتوازي معه» تمّ في كلّ مكان إحلال القوانين الطبيعية للظواهر محل العلل التي تفوق الطبيعة التي آمن بها الناس من قبل. ومنذ القرن السابع عشر أصبحت قاعدة راسخة من قواعد العلم ألا يسمح بأية أسباب خارج الطبيعة لتفسير ظواهر الكون. فحتى لو بدت ظاهرة طبيعية بغير تفسير فلا ينبغي أن يسمح أبداً بتفسيرها كحالة من حالات الفعل الإلهي. «في عصور ما قبل العلم كان ثمة إيمان بالنظام العام للطبيعة وتكرار دورة الأحداث طبقاً لسيطرة القانون، ولكن داخل هذه الدورات العامة كان لا يزال هناك مكان فسيح ترك للتدخل الإلهي في التفصيلات الجزئية، ومن ثم للمعجزات».
انظر: ستيس، الدين والعقل الحديث، الفصل الخامس.
في الواقع، الرؤية الدينية تتفق مع الرؤية العلمية التقليدية في القول بنظام مطرد =

. . . .

= للطبيعة. الفارق بين الرؤيتين ينحصر في نقطة جوهرية هي: أن هذا النظام، بحسب الرؤية الأولى، مخلوق بفعل خالق مفارق للطبيعة. ولذلك أيّ اكتشاف علمي في الطبيعة هو اكتشاف داخل المخلوق؛ أي يمكن نسبته إلى الخالق. وبالتالي لا يمكن لأي كشف علمي في ذاته أن يكون برهاناً على نفي فكرة الخلق. ومن هنا لا معنى للمقابلة التي تُجريها الوضعية «العلمية» بين الله والطبيعة، فالمسألة لا تنتهي عندما تقرر، في نوعٍ من التبسيط، أن سبب الظاهرة هو الطبيعة. البحث في نقطة الخالق المفارق، إذاً، باعتبارها محل النزاع، يلزم أن يتم من خارج الفيزياء، أعني من نقطة أعلى تشرف على المسألة من خارجها. وهذا ما انتهى إليه العقل العلمي المعاصر وهو يعيد صياغة العلاقة بين الدين والعلم في معادلة ذات طرفين: «ليس ثمة برهان مستمد من الطبيعة له أدنى قيمة في البرهنة على وجود الله، ولا يمكن أن يكون هناك برهان مستمد من الطبيعة ينفي وجود الله».

ثمّة مكتشفات علمية تتعارض مع معتقدات جزئية في الديانة (مثلاً نظام كوبرنيكس الفلكي مقابل رؤية الكنيسة لمركزية الأرض ومن ثم الإنسان)، ولكن هذه المعتقدات لا تمثل جوهر الدين في ذاته (الله كوجود خالق وأخلاقي) بل تمثل جزءاً من اللاهوت (التصورات حول فكرة الله التي تقنن من قبل مؤسسة)، ولذلك أمكن للكنيسة التعامل بمرونة نسبية مع هذه المعضلة، إما بالتخلي عن بعض المعتقدات، أو تحويرها بشكل تأويلي، أو عن طريق تجاهلها كلياً.

بقاء الدين، رغم الصدمات العقلية التي هزت المعتقدات الجزئية، يدل على أن الدين -ككل ظواهر الاجتماع- ليس مجرد «مسألة عقلية»، ويشير إلى أن الدين أوسع من صيغة اللاهوت التي تقدمها المؤسسة.

لقد أمكن للرؤية الدينية على الدوام أن تجمع بين القول بالغائية والقول بالنظام. والفكرة الآلية لم تبدأ بميكانيكا نيوتن؛ بل كانت حاضرة في ميتافيزيقا أرسطو وفي الفلسفة الرواقية، وهي تتكلم عن الوجوب الذي يلزم الله بالقوانين التي خلقها في الطبيعة وفي الإنسان، وبالتالي هي تتكلم عن عدم وجود إرادة حادثة أو متجددة لله؛ بل على إرادة الله باعتبارها علمه بقوانين الطبيعة. وهي الأفكار التي أمكن تقبلها في الفكر الديني من قبل التيارات الأكثر عقلية، فيما رفضتها التيارات الحرفية التي تنبهت إلى ما تنطوي عليه من نزعة آلوية، قد لا تنفي الغائية الإلهية، ولكنها تخفف من قوتها. قارن، مثلاً، داخل الفكر الإسلامي بين موقف المعتزلة الذي يقبل بفكرة «الطبع» أو السببية الطبيعية وموقف الأشاعرة الذي ينفي أية علية يمكن أن تصدر عن الطبيعة في ذاتها. =

وكشفت العلمانية، عملياً، عن الطبيعة التاريخية لشق الدين الاجتماعي (التشريع السياسي). في غضون ذلك كان «المجتمع» يتحول من مفهوم طبيعي خام إلى مفهوم سياسي قانوني، وظهر مصطلح «الاجتماعي» كمجال مقابل للمجال «الديني» ومقابل أيضاً للمجال «العقلي» الذي ظلّ موصولاً بالتقليد اليوناني. برزت الوضعية الاجتماعية كمنهج تفكيري يريد قراءة الاجتماع بأدوات الفيزياء التجريبية ذات النزعة الآلية؛ أي كمنهج مضاد للمنهج الديني «التسليمي» من جهة، وللمنهج العقلي «المثالي» التأملي من جهة ثانية. ونتيجة لذلك تمّ سحب الموضوع الديني من دائرة الاحتكار الثنائية للكلام والفلسفة، وتحويله إلى مبحث سوسيولوجي أنثروبولوجي، ما فرض على الدين الدخول إلى منطقة نقاش مختلفة، والتحاور مع طرف مقابل ينطلق، على خلاف الفلسفة، من أرضية أنطولوجية مغايرة، وغير ودية إجمالاً.

موجة التطوّرات اللاحقة (في القرن العشرين) ستحمل تغيرات ليست حادة فحسب؛ بل جذرية في أطر التفكير العام، نتيجة لاكتشافات الفيزياء الحديثة (النظرية النسبية ونظرية الكم) التي هزت مفاهيم العقلانية وأسس المنطق التقليدي «القديم»[12]. كشفت هذه الموجة عن مظاهر جديدة لأزمة

= الجديد لم يكن في الفكرة الآلية؛ بل في المنهج التجريبي (العلمي) الذي أدى إلى تصعيدها إلى سطح الوعي وتسكينها تدريجياً في اللاشعور العام، بسبب إنجازاته التقنية ذات المردود اليومي والاقتصادي الملموس.

(12) أظهرت النظرية النسبية ونظرية الكم قصور المفاهيم التقليدية المستمدة من خبرات الفكر الاعتيادية عن استيعاب وتصوير المعطيات الجديدة التي كشفت عنها الفيزياء الذرية. يشرح هايزنبرج: «إننا نرغب في الكلام بطريقة ما حول بنية الذرات، لكننا لا نستطيع أن نتكلم عن الذرات باللغة العادية... المشكلة الأصعب فيما يتعلق باستعمال اللغة تبرز في نظرية الكم. نحن لا نملك أي دليل بسيط على ارتباط الرموز الرياضية بمفاهيم اللغة العادية. الشيء الوحيد الذي نعرفه هو حقيقة أن مفاهيمنا الشائعة لا يمكن تطبيقها على بنية الذرات».

W.Heisenberg, physics and philosophy, Allen & Unwin, London, 1963, p.177.

لقد تغيرت مفاهيم أساسية ظلت صامدة بعد نيوتن مثل: الفضاء، والمادة، =

الدين مع الواقع العصري، ولكنها لم تؤدِّ إلى مزيد من التقلص في حجم الظاهرة الدينية على المستوى الشعبي، أو إلى انكفائها من الناحية النظرية؛ بل فتحت الباب أمام التأويلات الدينية كي تستعيد فكرة التدبر المفارق (الإلهي) في تفسير «اللاحتمية» (عدم انتظام قانون السببية في بعض الظواهر- حركة الإلكترون) التي كشفت عنها الفيزياء الذرية وما بعد الذرية.

لا أعني بذلك أنّ الكشوف العلمية في القرن العشرين غيرت التوجه السائد في العقل الحديث الذي ينفر من التفسير الغيبي لظواهر الطبيعة، أو أنّها أدت إلى نتائج انقلابية لصالح اللاهوت. كلّ ما هنالك أنّ هذه الموجة من التطوّر تقاطعت زمنياً مع موجة الانبعاث الجديد للدين في القرن العشرين (سنناقش لاحقاً معناها وأسبابها في السياقين المسيحي والإسلامي). ومع هذا الانبعاث استعاد التأويل الديني بعض الثقة في النفس حيال «العلم» التي مكنته من معاودة الحديث عن التناغم بين الدين والفيزياء، فيما بدا العلم -الذي ترسخت سلطته عملياً- أكثر تواضعاً فيما يتعلق بقدرته المطلقة، وأقل اهتماماً بفكرة الخصومة مع الدين[13].

= والجسم، ولكن الأهم هو الهزة التجريبية «التي تعرضت لها فكرة السبب والنتيجة والتفسير العلّي للظاهرة الطبيعية. «التجريبية» أضفت على هذه الهزة جدية أكبر من الهزة النظرية التي نتجت عن شكوك هيوم «المنطقية» حول السببية.

(13) ثمة نزوعات فردية داخل العقل «العلمي» للالتقاء مع الدين من خلال الفيزياء. راجع الدراسة الشيقة لـ فريتجوف كابرا «The TAO of physics» السابق. التي ينتهي فيها إلى تماثل منهجي بين حالة «الاكتشاف» الفيزيائية وحالة «الكشف الصوفية» التي تنطوي عليها كلّ تجربة تدين ذاتية.
«لقد بلغ العلم قوة لم يسبق لها مثيل. ولكن تأكدنا أن طبيعة ما يكتشفه لم يعد مماثلاً لما كان عليه في فترة الوضعية الظافرة للطبيعة: فهل بإمكانه إدراك العالم كما هو؟ إنه يقدم طبعاً معارف مؤكدة لتوطيد عمل تقني أكثر فأكثر فعالية، ولكن فكرة أن العقل أو الفكر العلمي بناء تاريخي متطور (لا يتقدّم خطياً، وقد يكشف عن ثورات جديدة) تقود إلى وجهات نظر أقل حسماً، وإلى شيء من المضارعة. ألا تتضمّن النظريات رهاناً على المادة أو على الطبيعة الاجتماعية غير مضمون. =

تجاوز العالم حالة «الافتتان» بالمنهج التجريبي إلى الانغماس في تطبيقاته التقنية، وتخلّى عن نبرة الثقة المفرطة في «العقلانية» بمفهومها التنويري وفكرتها عن التقدم؛ شرع الفكر في مراجعة «المسلمات» التي أطلقها الاجتماعيون الكلاسيكيون عن التلازم العكسي بين التطور وحضور الظاهرة الدينية، وتجاوز النظر إلى علاقة الدين بالحداثة كمعركة بينه وبين العلم ستنتهي حتماً بزوال الدين، إلى التعاطي معهما كموجودين واقعيين على العالم أن يتعايش بهما معاً على الأقل في المدى المنظور. وبالنتيجة لم يعد النقاش الرئيس يدور بشكل جدلي مع الدين حول أسسه النظرية، أو جدارته بالبقاء؛ بل تحول -وخصوصاً مع تفاقم الأصولية- ليدور حول كيفية التوفيق بين دوجما اللاهوت وحركية الاجتماع الخام، أو بعبارة أخرى، بحسب صياغة هابرماس للمسألة: كيف يمكن الوصول إلى أرضية مشتركة للتعايش بين الدين والعلمانية[14]. نحن لسنا فقط حيال تحول في «المنهج» بل تحويل لـ «الموضوع».

كانت الفلسفة قد قفزت عدة خطوات إلى الأمام باتجاه التخفف من الميتافيزيقا ومن منطق أرسطو الصوري. ووقفت -فيما يشبه الاكتشاف- على المنابع الأنطولوجية المشتركة التي يصدر عنها الدين والميتافيزيقا اليونانية معاً. حمل نيتشة على الدين عبر الهجوم على أفلاطون باعتباره «صاحب» الأضلولة الدوجمائية الأكثر خطراً والأطول عمراً في تاريخ الفكر، وهي «اختراعه للروح المحصن والخير في ذاته»، وعَدَّ المسيحيةَ نوعاً من المثالية

= وتذهب إعادة النظر في العلوم الاجتماعية أبعد من ذلك: في هذه الاختصاصات لم يعد موضوع المعرفة مادياً، ولكنّه مرتبط بواقع تؤدي فيه ظواهر الوعي دوراً جوهرياً، وغالباً غير متوقع». انظر: كلافال، بول، الدين والإيديولوجيا، الترجمة العربية، الدار المتوسطية، تونس/بيروت، 2010م، ص244.

(14) انظر: هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، الترجمة العربية.
وانظر: "The theory of communicative action".

الدارجة أو «الأفلاطونية المخصصة للشعب»[15]. وعمّق هايدغر هذا الاتجاه بالحديث عن نفس تيولوجي أصيل يسري في الأنطولوجيا اليونانية، وعَدَّ المسيحيةَ امتداداً طبيعياً أو تطوراً منطقياً للميتافيزيقا اليونانية، التي من دونها لم يكن اللاهوت المسيحي ممكناً[16].

-2-

كيف نقرأ البنية

بمنطق التصعيد (الوضعي)، بنية اللاهوت القابلة للقراءة تتضمن:
1- التصور/ الذات 2- موضوع التصور/ فكرة الله.

وبمنطق التنزيل (الديني)، يلزم أن تتضمّن هذه البنية، فضلاً عن التصور وموضوع التصور، آلية حضور الموضوع إلى التصور؛ أي الوحي.

من وجهة النظر الوضعية، التصوّر البشري هو الذي أنتج «فكرة» الله

---

(15) انظر: ما وراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، المقدمة. الروح المحض الأفلاطوني فكرة تتقاطع مع المطلق المفارق الديني، وتتعارض مع مفهوم «المنظورية» النيتشوي الذي يقول إنّ جميع القيم نسبية تخضع تأويلاتها دائماً لمنظور معين. لقد عبر الدين عن فكرة المطلق قبل الفلسفة اليونانية، وهي وُجدت في هذه الفلسفة قبل أفلاطون. ولكنها في الواقع لم تحظَ قبله بتأصيلها النظري الذي أكسبها هذه القدرة على البقاء في الفكر، الأهم أنها في صيغتها الأفلاطونية عادت لتلتقي مع اللاهوت المسيحي في مرحلة التأسيس عبر تسرب مضمر، وفي عصر التنظير الوسيط بشكل علني صريح. لاطلاع مباشر على المنابع الهيلينية للاهوت المسيحي المبكر، راجع: راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني، الفلسفة الكاثوليكية، الفصل الثاني.

(16) راجع دراسة هايدغر عن «مذهب أفلاطون حول الحقيقة»، التي أسفرت عن أفلاطون «مسيحي»، ومحاضراته المتأخرة (1966م) عن «فيزياء أرسطو»، التي ناقش فيها مفهوم الطبيعة عند أرسطو كمفهوم «ميتافيزيقي» سيضفي اللاهوت المسيحي خصائصه وقدراته على الإله. انظر: غادامير، طرق هيدغر، الترجمة العربية، بيروت، 2007م.

ابتداء. ويتفسّر حضور هذه الفكرة في التصوّر البشري بأسباب مستمدّة من داخل العالم ترجع إجمالاً إلى ممارسات وتجارب الإنسان الاجتماعية المبكرة التي عاينها في عصور الاندماج الأولى مع الطبيعة. وهكذا، فاللاهوت كلياً، في بنيته وموضوعه، منتج إنساني يبدأ وينتهي داخل الاجتماع. وبالتالي «موضوع» التصور كجزء من بنية اللاهوت هو «فكرة الإله»، وليس «الله». بعبارة أخرى «الله» لا يمكن أن يكون إلا فكرة. أما «الوحي» كآلية لاتصال التصور بموضوعه، فيقرأ كجزء من مادة اللاهوت التي صنعها التصور ذاته.

ومن وجهة النظر الدينية، الله ليس فكرة خلقها التصور البشري؛ بل وجود محض خلق التصور البشري. وبالتالي «موضوع» التصور هو «الله» وليس فكرة مصنوعة عن إله. (في جميع الأحوال، وطالما أن الأمر يتعلق بتصور، نحن حيال فكرة. والفارق أن هذه الفكرة من الوجهة الوضعية «أنتجها» التصور، ومن الوجهة الدينية «اكتسبها» التصور). دينياً، خلق الله الإنسان بقابلية التصور التي تهيّئ لمعرفته، ثم أوحى لبعض الأشخاص المختارين كي يبلغوا البشر بالهيئة التي يلزم أن يعرفوه عليها. فوظيفة الوحي ليست مجرد التذكير بمبدأ الله وتأكيده إجمالاً؛ بل طرح الصيغة المفصلة التي يريد أن تتمّ عليها المعرفة؛ أي طرح اللاهوت. ومن هنا يدخل الوحي في بنية اللاهوت كحلقة وصل بين التصوّر وموضوعه، أو كآلية لحضور الموضوع إلى التصور (وليس استحضاره).

من خلال الوحي يطبع الله اللاهوت في التصوّر. هذا هو الحال للمؤسس الموحى إليه. التصور هنا سلبي محض يتلقى ما ينطبع عليه، فهو مفعول مطلق. الذات المتلقية لا تمارس أيّ نشاط فاعل حيال موضوعها، لا عند التلقي ولا بعده. لكن بالنسبة إلى كلّ من هو دون المؤسس، يُفترض أن تعود إلى الذات وإلى التصور فاعلية التلقي والقبول، ثمّ التشكيل والتلوين. الحديث عن القبول يضيف إلى المسألة فكرة التصديق أو الإيمان. وهي فكرة تنطوي على نشاط إيجابي مبتدأ للذات، سابق ومتداخل مع التصور.

ومع ذلك، فالديانة (التوحيدية) لا تحب الحديث عن إيجابية الذات حيال اللاهوت. وهي تخلط بين فكرة «الطبع» الخاصة بالمؤسس الموحى إليه، وفكرة «الانطباع» الخاصة بالبشر العاديين، وتعمم، لا شعورياً، فكرة الطبع مستبعدة فاعلية الذات، في الوقت الذي تجعل فيه الذات مسؤولة عن الإيمان؛ أي عن إدراك التصور. ترادف كل ديانة بين لاهوتها والمبدأ الإلهي في ذاته. وهي، رغم قولها بضرورة الوحي الرسولي، تستدعي فكرة الفطرة المركوزة، وتمزجها بلاهوتها الخاص، كي تستخدمها في تقرير مسؤولية الذات عن الإيمان بهذا اللاهوت. القول بأن للتصور فاعلية جزئية في تشكيل الموضوع الإلهي وبصمه ببصمة الذات -وهذا هو الواقع الذي تفرضه الطبيعة الإنسانية ويشهد له تاريخ التدين- سيؤدي إلى تأكيد القول بأن الله لم يوحِ فيما يخص ذاته بأكثر من حقيقة وجوده، وهو معنى لا تقبل به «الديانات» التي تصر كل واحدة منها على أن الله أوحى بلاهوته تفصيلاً على النحو الوارد في نصوصها.

النقاش في بنية اللاهوت التوحيدي يحتاج إذاً إلى مزيد من الحفر في المسألتين:

1- التصور/ الذات بما هو حامل لموضوعه (فكرة الله/ أم الله).

2- الوحي/ الله بما هو سبب حضور الموضوع في التصور.

أما فكرة الله بما هي موضوع للتصور، فسوف نناقشها في المبحث المخصص للنسق الكليِّ من الفصل التالي.

1- التصور/الذات

الذات/الموضوع

الذات والمجتمع

-3-

تقلل الوضعية الاجتماعية من أهميّة الذات كمدخل لفهم الموضوع

الديني؛ فالدين في أصل نشأته، وكما هو الآن، خصوصاً في المجتمعات المغلقة، حالة جماعية مجتمعية تمثّل، بالنسبة إلى الذات الفردية، كياناً احتوائياً ملزماً، يسبق وجودها المتعين ويبقى من بعدها، وهو يدخل إليها بقوة الاجتماع قبل أو من دون أي اختيار من قبل الفكر، ويؤثر فيها -كما تفعل اللغة- أكثر مما تؤثر فيه. وبالتالي فهو ظاهرة «موضوعية» يلزم قراءتها من خلال تجلياتها الاجتماعية (الجماعية) ذات الطابع العملي وفي مقدمتها الطقوس، وليس من خلال الفكر، وخصوصاً الفكر الفردي.

قدم كونت مبكراً طرحه الوظيفي للدين كأداة لتحقيق التلاحم الاجتماعي؛ أي كوسيلة يحافظ المجتمع من خلالها على بقائه. وهي الفكرة التي ستصاحب الإناسة (الأنثروبولوجيا) الكلاسيكية في دراساتها حول الديانة البدائية، والتي ستظهر لاحقاً في صيغة متطرفة عند دوركايم: نشأ الدين أصلاً بسبب الطبيعة الجماعية للحياة البدائية التي يذوب فيها الفرد مقابل العشيرة؛ أي نتيجة الطابع الجماعي للمجتمع. خلق المجتمع الدين كي يضمن ترابطه وتلاحمه الذاتي[17].

في صيغة دوركايم الله هو المجتمع وقد ألّه ذاته، أو هو المجتمع في صورة ذهنية مجردة. لا يستخدم دوركايم هنا لغة مجازية لغرض التأكيد على الطبيعة الاجتماعية للدين، أو ارتباطه الوثيق بالشروط والمتغيرات المجتمعية الاقتصادية والسياسية والعقلية؛ بل يزعم أن جميع الأفكار الدينية (الله، الروح، النفس) هي، بشكل مباشر، تجريدات ذهنية لمعطيات مجتمعية، وأنها تتكون بالتراكم في التصورات الذاتية بفعل الخبرات الانفعالية الجياشة التي تحدثها الطقوس الجماعية[18].

(17) انظر: دوركايم، الأشكال البدائية للحياة الدينية، الترجمة العربية، الفصل الأول.

(18) يشرح دوركايم في «الأشكال البدائية للحياة الدينية» كيف تنتج التصورات الدينية عن الطقوس على النحو الآتي: «إذا كانت الحياة الجماعية تؤدي، عند بلوغها =

من هنا تظهر الأهمية المركزية للطقوس في التحليل الإناسي للديانة البدائية؛ منذ سميث شاعت الفكرة القائلة بأن الديانة القديمة كانت ديانة طقوسية احتفالية ذات طابع ديني طوطمي جماعي، لم تعرف العقائد، وافتقرت إلى أي طابع ذاتي أو شخصي[19]. أكد دوركايم على الفكرة، ورفض النظريات العقلية التي تقول بأن الأفكار والمعتقدات هي العنصر الجوهري في الدين، وأن الطقوس مجرد تعبيرات خارجية عنها: كل الأفكار

= درجة معينة من الزخم، إلى يقظة الفكر الديني، فلأنها تولد حالة من الانفعال تغير النشاط النفسي: تتوتر الطاقات وتشتد المشاعر والأحاسيس. ثمة مشاعر وأحاسيس لا توجد إلا في هذه اللحظات (أداء الطقوس الجماعية) يشعر الفرد بالتغير ويبدأ في تحويل الوسط المحيط به. ولكي يعي هذه الانطباعات الممعنة في الخصوصية يسبغ على الأشياء المحيطة به خصائص استثنائية ليست لها في الواقع ولا تملكها في ظل التجربة العادية. يسقط على العالم الفعلي عالم آخر لا يوجد إلا في ذهنه، عالم متعالٍ، ولذلك فهو عالم مثالي».
انظر:

- E.E. Evans, Pritchard, Theories of primitive Religion, Oxford university Press, 1965, ch 3.

(19) الطقوس، بحسب سميث، هي المدخل الصحيح لفهم الديانة القديمة (السابقة للتوراة)، ولذلك يلزم التركيز على دراسة التضحية باعتبارها الطقس الأساسي في هذه الديانة. ورأى سميث أنّ التضحية العبرانية ترجع أصولها إلى القربان الجماعي الذي مارسته القبائل السامية المجاورة. في كتابه الرئيسي «ديانة الساميين» افترض سميث «أن المجتمعات السامية القديمة في شبه الجزيرة العربية كانت مؤلفة من عشائر تعتمد النسب الأمي، ولكل منها صلات مقدسة بحيوان من نوع خاص تعدّه طوطمها... ومن حين إلى آخر كانت العشيرة تعبر عن وحدة أبنائها، وعن وحدة هؤلاء الأبناء مع الآلهة، وتجدد حياتها، بأن تقتل المخلوق الطوطمي وتأكل لحمه نيئاً في وليمة مقدسة تعتبر بمثابة القربان المشترك؛ حيث يتوحّد الإله والمؤمنون به بأن يتشاطروا لحم الضحية المقدسة ودمها». انظر: Evans، السابق، الفصل الثاني، حيث وجه نقداً نظرياً وميدانياً لنتائج سميث حول القربان، وإلى تعميم هذه النتائج على جميع الشعوب البدائية، ورأى «أن سميث قد ضلل في هذه النقطة كلاً من دوركايم وفرويد على السواء».

الدينية (اللاهوت) تنتج عن النشاط الانفعالي الذي تولده الطقوس وليس العكس[20].

يتبنى دوركايم، مثل سميث، وفريزر، وفرويد، تفسيراً تطورياً للدين يبدأ من الممارسات الطوطمية التي عَدَّها أبسط الأشكال الدينية وأكثرها بدائية، وبالتالي أصل الدين. ويلزم عن الرؤية التطورية لدوركايم سحب أفكاره عن الديانة البدائية (نسق جماعي مجتمعي ملزم تغيب فيه فعالية الفكر وفعالية الذات) إلى الديانة المعاصرة عموماً، أو على الأقل، إلى الديانة المعاصرة في المجتمعات المغلقة (التي ظلت تتشابه مع المجتمعات القديمة في خصائصها الشمولية القسرية). وفي الواقع كان دوركايم، كمعظم الإناسيين الكلاسيكيين، قد ذهب إلى الديانة البدائية محملاً بأفكاره الحداثية «شبه التنويرية» المنطوية

(20) الأشكال البدائية، مرجع سابق. وانظر:

J. E. Harrison - Themis A study of the social origins of greek religion, 1912.

طبقت جين هاريسون نظرية دوركايم الطوطمية على ديانة اليونان القديمة؛ «فالباخوسية تقوم على الانفعال الجماعي، وإلهها إسقاط لوحدة الجماعة». الدين وجدان جماعي يترجم إحساس النشوة التي تنجم عن الممارسات الطقوسية.

يقع دوركايم، بذلك، في المأخذ النظري الذي عابه على الدراسات الاجتماعية، وخصوصاً المدرسة الإنجليزية، «التي تفسر الوقائع المجتمعية بعمليات التفكير الفردي. وهو وقع قبل ذلك في المأخذ المنهجي الذي أخذه على التيارات النفسانية التي تفسر الدين بعمليات الانفعال الفردي. انظر: برتشارد، إيفانز، مرجع سابق.

في جميع الأحوال، لست معنياً في هذا السياق بمحاكمة نظرية دوركايم حول الأصول الطوطمية للدين، وهي نظرية تعرضت لانتقادات منهجية وموضوعية قاسية منذ بداية عرضها (فان جينيب «الوضع الراهن للمشكلة الطوطمية») وفي المراحل اللاحقة (إيفانز برتشارد - ديانة البدائيين).

ما أناقشه الآن -وهو ما يعنيني من دوركايم- هو الموقع الذي تشغله الطقوس/ المجتمع مقابل موقع المعتقدات/ الذات في الدين عموماً وفي الديانة التوحيدية المعاصرة بوجه خاص.

على موقف مسبق من الديانة المعاصرة (اليهومسيحية) ومن فكرة الدين في مجملها[21].

نعلم الآن أن الإناسة الدينية اللاحقة، التي انفتحت على آفاق علومية أوسع وأدوات منهجية نظرية وتقنية أوثق، تجاوزت الطوطمية. ورغم ذلك تواصل حضور التيار الاجتماعي، وظلت النظرية الطقوسية تفرض ذاتها كمدخل لتفسير النشاط الديني، لا في المجتمعات القديمة فحسب؛ بل أيضاً في المجتمعات المعاصرة. سنقرأ الأفكار الاجتماعية ذاتها في صياغات جديدة: أهمية الدين تكمن في وظيفته التي يقوم بها، وهي «قدرته على تقديم لغة مشتركة للناس، وسلسلة من المناسبات لإظهار تضامنهم عن طريق علامات مشفرة. الدين وسيلة الإنسان لإظهار طبيعته الاجتماعية، ولذلك «يجب أن تدرك الديانات كإشارات وأدوات تواصل، ولا يهم كثيراً ما تزعم نقله»؛ أي لا يجب صب الاهتمام على الأفكار والعقائد التي يتضمنها اللاهوت. نعم يوجد في الدين عقائد وأفكار أخلاقية «وهي تمثل، بالطبع، أحد الجوانب الأساسية للحياة الدينية، ولكن هذا الجانب أقل شمولية مما نميل إلى اعتقاده. يمكن لدين أن يهيكل حياة مجتمع في حين أن الممارسين له لا يعتقدون به حقاً». وعلى هذا الأساس استطاع البعض مثل بول فاين (1983م) أن يشكك في إيمان اليونانيين القدماء بالعقائد ذات الطابع الأسطوري لدياناتهم، مع «الامتثال إلى الروزنامه الطقسية، والاحتفال بالأعياد وتقديم القرابين»[22].

---

(21) لا تستطيع نظرية دوركايم تفسير الدين المعاصر. فهي لا تشرح لماذا يتواصل حضور الدين في المجتمعات الحديثة، حيث تتراجع بوجه عام فكرة السلطة الجمعية التي يمتلكها المجتمع مقابل فكرة الفردانية الطبيعية والمقننة التي تمتلكها الذات. لماذا يتواصل حضور الدين داخل الذات المحررة من أية سلطة مجتمعية بما في ذلك سلطة الدولة؟ علماً بأنّ فكرة المجتمعات المغلقة بالمعنى التقليدي لم يعد لها وجود، كما أنّ تعميمها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليس دقيقاً.

(22) كلافال، بول، «الدين والإيديولوجيا»، الترجمة العربية، بيروت، تونس، 2010م، ص69، 121.

بحسب هذا التيار الاجتماعي -يشرح بول كلافال- فإن الدين «لا يستخدم لتوضيح من أين أتينا؟ وإلى أين نحن ذاهبون؟ بل يجيب عن سؤال آخر: ما هو الاتجاه الذي نعتمده، وما السلوك الذي نتبعه في هذا الظرف أو ذاك؟. إنه يملي على كلّ فرد تصورات سلوكية ينبغي الامتثال لها. وتستخدم الطقوس، والخطابات المشفرة، وأسلوب التعبير المقولب، وكل هذه المظاهر لمنظومات تفكير متقاسمة علانية، في تكرار تأكيد الصلة الجماعية، والحفاظ على الألفة والمخالطة وشد أزر الأفراد. وتطمئن الجميع بإعطائهم، عن طريق التكرار، صورة مهدئة، فهي تعطي المواد الضرورية لتوكيد الهويات. وفي أقصى حدّ نظهر أصوليين ونمارس بصفة مذهلة الصيغ الأكثر تصلباً للدين الذي نعتنقه ليس لأننا نؤمن به، ولكن لأن ذلك يجنبنا التساؤل عن طبيعة حقيقتنا»[23].

= ينصاع الملحد المعاصر لمظاهر تدين سلوكية تفادياً للصدام مع العرف الاجتماعي. ليس هذا ما يشير إليه بول فاين، فهو يتكلم عن العرف الاجتماعي ذاته كسلوك غير عقلاني ولكنه ضاغط. العنصر الأساسي فيه هو الضغط، وهذا العنصر مصدره المجتمع وليس فكرة لاهوتية سابقة له.

في مجتمع ضيق، وحيث تتعايش ديانتان، يسلك الأفراد على المستوى الحياتي المباشر السلوكيات ذاتها (مثلاً ملابس الرجال والنساء في جنوب مصر).

المسيحي في هذه الحالة لا ينصاع لعرف ديني (إسلامي)؛ بل المسيحي والإسلامي يخضعان كلاهما لعرف اجتماعي خام عام.

عبر التاريخ المعروف للدين عموماً، لم يحدث تطابق، على مستوى المجتمع، بين السلوك السائد والمطالب النظرية والأخلاقية للدين (خلافاً للتصورات المثالية المتأخرة التي تسقط ذاتها على حقب التأسيس)، كان ثمة على الدوام ما يمكن تسميته بقوة الاجتماع الخام، التي تتكون بنياتها الأساسية من تجميعات الغرائز الفردية الطبيعية. من الواضح أن المجتمع لا يستجيب (على الصعيد الفكري) للمثير الدينيْ مثلما يستجيب الدين (على الصعيد العملي) للمثير الاجتماعي. فمثلاً: لم يؤدِّ تصاعد الأصولية الإسلامية المعاصرة إلى تصاعد «أخلاقي» مماثل على المستوى المجتمعي. تظل للاجتماع الخام قوانينه التي تستمد فعاليتها -أساساً وليس حصراً- من قوة الغريزة.

(23) كلافال، مرجع سابق، ص69، 70.

الدين، في التيار الاجتماعي، ظاهرة ثانوية، فهو إمّا انعكاس لفكرة المجتمع ككل بحسب دوركايم، أو انعكاس للعلاقات الاجتماعية التي تحركها بالأساس بنية المجتمع الاقتصادية بحسب ماركس. وفقاً لهذه الرؤية يقرأ الدين كظاهرة جماعية موضوعية تتراجع فيها فاعلية الذات الفردية وفاعلية الفكر القبلي المنسوب إلى الذات، وبالتالي فاعلية اللاهوت قياساً إلى التجليات السلوكية ذات الطابع الجماعي، سواء تعلق الأمر بقراءة الدين في أصوله التاريخية عبر الحفر في الثقافات البدائية، أم بقراءته في الأشكال القائمة للديانات الكبرى.

في القرن العشرين، ستعود فكرة الذات إلى الواجهة كمدخل لفهم الدين، عبر منهجيات البحث الظاهراتية والبنيوية؛ الأولى تلح على الجوانب النفسية للسلوك الديني، وخصوصاً فكرة القلق الوجودي، وتعتمد آليات فقه اللغة التي قادت إلى الهرمينوطيقا، والثانية تتعاطى مع الدين كحالة معرفية تتحلل من خطابها. في هذه المنهجيات يقرأ الدين كظاهرة أصلية ومستقلة يتعذر اختزالها إلى الجوانب الأخرى للحياة الاجتماعية، ولذلك فهي تتفسر من داخل بنيتها الذاتية. وفي هذا السياق ظهرت فكرة «المقدس» كظاهرة أولية تنشأ داخل الذات، وتشرح ماهية الواقعة الدينية[24]. بالنسبة إلى رودلف أوتو «يرتكز المقدس على تجربة انفعالية مهيّئٍ لها فكرياً، حيث ينطبع الوعي (التصور) بقوة خارجة عن إرادته. تجربة تجمع بين الخوف والانجذاب معاً. ولذلك يتوجه أوتو في سبيل فهم الدين إلى استكشاف عالم الإنسان المؤمن لوصف ما يدركه وكيف يتم هذا الإدراك»[25]. تعمقت هذه المقاربة مع مرسيا

(24) للاطلاع على تناول مبكر لفكرة المقدس كمدخل لفهم الدين، انظر كتاب ناتان سود بريلوم، علم اللاهوت الطبيعي وتاريخ الأديان العام، الصادر بالألمانية 1913م.

(25) كلافال، بول، مرجع سابق، ص57-60. ويمكن الرجوع إلى دراسة أوتو الأصلية عن المقدس (Das Heilige) الصادرة 1917م، وإلى تعليقات ونبرجر عليها في دراسته عن المقدس:

إلياد الذي رأى أن فكرة المقدس تكمن خلف جميع الوقائع والمعتقدات الدينية في جميع المراحل، من الممارسات البدائية (المانا/ الطوطمية/ الأرواحية/ الطبيعية) إلى الديانات الوثنية (الآلهة) حتى ديانات الكتاب التوحيدية (الله)[26]. تسكن فكرة المقدس في ماهية الشيء الديني بما هو كذلك، وتمثل القاسم المشترك بين جميع الديانات، وبالتالي فهي تقدم للمبحث الديني الآلية اللازمة، التي كانت تنقصه، لتأسيس رؤية كلية[27].

= - Wunenburger Jean - Jacques, l'sacre' «Que suis - Je?», Paris, PVF: 3e ed, 1981.

وإلى تعليقات ريس في دراسته عن المقدس أيضاً:

- Ries Julien, 1985, le chemins du sacre dans l'histoire, Paris, Aubier.

وبوجه خاص راجع التعقيبات القيمة لمرسيا إلياد في كتابه «المقدس والمدنس»، 1956م، على تحليلات أوتو التي يصفها بالجدة والأصالة.

«فبدلاً من دراسة الأفكار عن الإله والدين، حلل أوتو التجربة الدينية. وقد أوضح بذكاء حاد الجانب اللاعقلاني، مهملاً الجانب العقلاني والتعليمي للدين. لقد قرأ أوتو لوثر، وفهم ما أراد أن يقوله بالنسبة إلى مؤمن بـ «إله حي»، فلم يكن هذا إله الفلاسفة وإله إيراسمس، ولم يكن فكرة أو مفهوماً مجرداً واستعارة أخلاقية بسيطة، لقد كان قوة مرعبة ظاهرة في الغضب الإلهي».

(26) وبعبارة إلياد «إن المقدس عنصر في بيئة الشعور، وليس مرحلة في تاريخ الشعور. وعلى المستويات الأكثر قدماً من الثقافة فإن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني؛ لأن التغذية والحياة الجنسية والعمل لها جميعاً قيمة مرتبطة بالأسرار، وبعبارة أخرى: أن تكون، أو أن تصبح إنساناً، يعني أن تكون متديناً». انظر: إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، مقدمة الجزء الأول.

(27) تجاوز إلياد أطروحة أوتو، التي انصبت على قراءة المقدس كتجربة غير عقلانية، إلى قراءته كظاهرة كلية معقدة.

انظر دراسة إلياد حول «تاريخ الأديان» الصادرة 1949م، ودراستيه «المقدس والمدنس» 1956م، و«المقدس والعادي» 1962م. وفي مقاربته الدينية عموماً، انظر دراسته الموسعة حول «تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية»؛ حيث توقف في المجلد الثالث عند «عصر الإصلاح» 1976م، 1978م، 1981م.

وانظر: Wunenberger، مرجع سابق؛ حيث يناقش فكرة المقدس التي يمكن أن =

-4-

لا يستغرق اللاهوت، بما هو كلام نظري مقنن، بنية الديانة التوحيدية القائمة، ولكنه يمثل، بحسب خطابها الرسمي، أصل الدين ونقطة الافتتاح (الزمنية والموضوعية) التي تؤسس للطقوس والتشريعات وحتى الأخلاق. ورغم أن الكلام الديني لا يحفل كثيراً بالتأكيد على فاعلية الذات (ثمة حضور نسبي لمبحث الذات مقابل الله، حيث تقرأ الذات في مقام المفعولية الكاملة. ويغيب بشكل واضح مبحث الذات مقابل العالم، ومبحث الذات مقابل الذات)، إلا أن اللاهوت يظل من زاوية الديانة «خطاباً» موجهاً إلى الذات. تهتم الديانة بحضور الذات بالقدر اللازم لنفي الحتميات الاجتماعية التي تحلّ محلّ الله في تفسير التوجه الديني للإنسان، والتي تشوش، من ثم، على فكرة الإيمان. وفيما وراء ذلك تعود الديانة الرسمية إلى تجاهل الذات أو تغييبها عن دائرة الفعل في الدين.

بحسب الديانة، الذات موجودة، ولكنها ملزمة بالإيمان. هذه العبارة إشكالية بسبب التناقض بين معنى الإلزام (الذي تفرض الديانة من خلاله «شكلاً» تفصيلياً بعينه على تصور الذات) ومعنى الإيمان (الذي يشير إلى فعل داخلي «يتشكل» من قبل الذات). أعني أن فكرة الإيمان تنطوي بذاتها على فاعلية مفترضة للتصور، فاعلية تتجاوز حد التلقي السلبي للاهوت كما هو في

= توجد خارج مجال الدين (خلافاً لأوتو الذي يَعدّها صنفاً من التقدير والتفسير لا يوجد سوى في المجال الديني)، ولكنه يوافق أوتو وإلياد على اعتبارها فكرة أولية لازمة لفهم الدين.

ومع ذلك فهو يعود فيقر بوجود «صعوبات عصرية» تعترض مقاربة الدين من خلال المقدس «فحتى لو ماثلنا المقدس بتركيب مكون لكل وعي، وليس فقط بمرحلة من تطوره، فإنّه لا يمكن نفي أن المقدس عرف منذ قرن، على الأقل في الغرب، تحولاً لا جدال فيه. مختلف نظريات المقدس تتباين حول طبيعة وأسباب ما يسمى غالباً بإنجاز إبطال القداسة، وحول الأشكال العصرية المتعددة لاسترجاع القداسة. انظر: كلافال، مرجع سابق، ص58-65.

الخطاب الرسمي. بالنسبة إلى الديانة لا معنى للحديث عن التصوّر إلا كمكان يستقبل الخطاب كي يستقر فيه، ولذلك فالحديث عن «التجربة الذاتية» كمدخل لتفسير الدين غير مرحب به، لا حين يصدر عن النظريات الوضعية الحديثة فحسب، بل حتى حين يصدر من داخل دائرة الإيمان، كما في التوجهات الصوفية التي تطلق العنان للتصور أكثر مما تحتمل مقولات الديانة الرسمية.

-5-

ينفر الطرح التوحيدي من فكرة التفسير التاريخي للدين، فالدين مطلق لا تاريخ له، والديانة الحالية ليست تطويراً لتجارب تدين بدائية سابقة؛ بل نشأت مكتملة منذ البداية، وهكذا فاللاهوت لم يتولد عن الطقوس كما تذهب تحليلات دوركايم والوضعية الاجتماعية، بل تصدر الطقوس عن اللاهوت وترجمه[28].

في المقابل تتبنى الإناسة الكلاسيكية إجمالاً وجهة النظر التطورية التي تقرأ ديانات الكتاب التوحيدية كامتداد للأفكار والممارسات البدائية في مراحل الاجتماع الأولى التي تميزت باندماج الإنسان في الطبيعة وذوبان الذات في الجماعة. إجمالاً تطور الدين من «الممارسات» الأولية الطبيعية

(28) عبر القديس أوغسطين عن هذا المعنى بقوله: «إن ما نسميه اليوم (القرن الخامس) بالديانة المسيحية كان موجوداً لدى القدماء منذ أن وجد الجنس البشري حتى اليوم الذي تجسد فيه المسيح إنساناً، فالديانة الحقة التي كانت توجد في ذلك الحين تسمى المسيحية».
يلزم قراءة هذا على ضوء التأصيل الذي قدمه أوغسطين لفكرة الزمن باعتباره حقيقة «ذاتية» ومرتبطة بفكرة «الخلق» الإلهي؛ «إذ هو قائم في العقل الإنساني الذي يتوقع ويرى ويتذكر، ويلزم عن ذلك استحالة أن يكون ثمة زمن بغير كائن "مخلوق"، فالحديث عن زمن وقع قبل الخلق هو حديث خالٍ من المعنى». انظر: راسل، تاريخ الفلسفة، ج2، ف5.

وشبه الطبيعية (طوطمية/ أرواحية/ شامانية...) إلى الوثنية التعددية، ومنها إلى التوحيد.

وفقاً لهذه الوجهة التطورية، لم يتوافر اللاهوت على مكانته المركزية في الديانة قبل ظهور النمط التوحيدي: ففي المراحل البدائية الطبيعية تظهر الديانات بالدرجة الأولى «كظواهر» طقوسية تكاد تستغرقها الاحتفالات والمراسم الجماعية، أكثر مما هي تصور ذات أو خطاب عقيدة موجه إلى الذات ومحروس من قبل مؤسسة، وفي مراحل الوثنيات اللاحقة سيظهر الإله ككيان خاص بقبيلة بعينها أو شعب بعينه أكثر مما هو تعبير عن مطلق كلي وكوني، ويفسر ذلك الطابع العرفي الإثني أو الوطني للديانة الذي احتفظ به العبريون في اليهودية بعد تبلور يهوه كإله عام واحد، وقبل ذلك يفسر احتفاظ العبريين، أصلاً، بنمط الديانة كصيغة تدين جماعي.

بحسب هذه الوجهة، شهدت مراحل الاجتماع البدائية حالة من الالتصاق الكامل بين الإنسان والطبيعة حالت لفترة من الزمن بينه وبين الوعي بذاته ككيان منفصل عن العالم. ويتحدث البعض عن انبثاق الوعي بالذات كعلامة فارقة تؤرخ لانفصال الإنسان عن الطبيعة، ما كان يعني تمايز الذات عن موضوعها وبداية الطريق نحو المعرفة. ويجري الربط عادةً بين هذه الحالة الأولية والممارسات البدائية الطقوسية التي تعرف بالديانات الطبيعية، والتي يغيب فيها اللاهوت تماماً باعتباره فكراً[29].

---

(29) في الاستخدام المعاصر تشير عبارة «الدين الطبيعي» إلى الدين الذي يتوصل إليه الإنسان عن طريق العقل وحده، دون مساعدة أو دون لجوء إلى فكرة الوحي. هذا المعنى بعيد عن السياق الذي أتناوله هنا والذي يشير، بحسب المعنى المستخدم في الإناسة الاجتماعية، إلى الممارسات الطقوسية للشعوب أو الجماعات «البدائية»، التي كانت تعيش في مجتمعات مصغرة وثقافة مادية بسيطة تفتقر إلى الكتابة. انظر: ديانة البدائيين، مرجع سابق، الفصل الأول. وقارن بينه وبين الديانة الطبيعية في مصطلح هيغل الذي يتسع ليشمل جميع الديانات السابقة لليهودية، بما في ذلك =

من خارج نظرية التطور البيولوجي يصعب في الواقع تصور وجود إنساني دون وعي بالذات منفصلة عن العالم.

وبالنسبة إلي يظل الحديث عن انبثاق الوعي بالذات مقابل الموضوع كحدث تاريخي متعيّن، مجرد فرضية ميتافيزيقية يستحيل توثيقها[30]. لكننا نستطيع، من خلال الملاحظة الاستقرائية، التأكيد على الطابع الجماعي للاجتماع القديم (غياب أو نقص الوعي بالذات حيال الجماعة/ العشيرة/ القبيلة/ الدولة)، ومن ثم على تطور هذا الوعي الذي يتفاقم طردياً مع حركة الاجتماع المتصاعدة باتجاه السيطرة على الطبيعة. (الوعي المتضخم بالفردية يمثل الآن أحد أبرز مظاهر التحول الاجتماعي في الحداثة التقنية المعاصرة). ونستطيع الربط بين هذا الطابع الجماعي الشمولي للاجتماع وبين تكريس الديانة

= ديانات الشعوب التي عرفت الكتابة، وتوافرت على ثقافة عقلية مركبة كالديانة المصرية التي يَعدّها هيغل ديانة متطورة. فهذه الديانات «لم تستطع فيها الروح السيطرة على الطبيعة، ولم يعترف فيها بالروح على أنها الكائن الأسمى والمطلق. ما إن يدرك المطلق على أنه الروح حتى نجاوز دائرة الديانة الطبيعية أو دين الطبيعة. لكن حيثما يدرك الله أو المطلق على أنه شيء أقل من الروح كالجوهر مثلاً أو القوة، فإن المبدأ الروحي لا يعترف بأنه الخالق أو الحاكم أو المسيطر على الطبيعة».
وبحسب هيغل، إنّ اليهودية لم تصل بشكل كامل إلى هذه المرحلة التي لم يبلغها الوعي الإنساني قبل المسيحية. انظر: ستيس، هيجل، فلسفة الروح، المجلد الثاني من فلسفة هيجل، القسم الثالث، الروح المطلق، الفصل الثاني: الدين.

(30) نعلم أن ثنائية الذات والموضوع لم تتحول قط إلى مسلمة عقلية مجمع عليها، مما يشير إلى أن الوعي بوحدة وجود كلية تذوب فيها الذات ليس مجرد فكرة بدائية صادرة عن حالة الالتصاق «المفترضة» بالطبيعة في المراحل البدائية؛ بل فكرة مركبة ظلّ العقل البشري يتعاطى معها عبر مراحل تطوره الأعلى والأكثر تعقيداً. وهي ظهرت بأشكال متنوعة في الفكر اليوناني منذ حديث بارمينيدس عن «الجوهر»، وفي أنماط التدين الصوفية التي تشتغل قرب أو ضمن هامش النسق التوحيدي. ولكن علينا ملاحظة أنّ هذا الضرب من التفكير النافي للذات يصدر عن ذات، أعني عن ذات واعية بانفصالها عن العالم، ولكنّها تعود لتفكّر في علاقتها به. الاندماج هنا لاحق على وعي الذات بذاتها وناتج عنه.

(نمط جماعي سلطوي) كصيغة رئيسية أو وحيدة تقريباً للتدين عبر التاريخ، كما نستطيع أيضاً أن نربط بينه وبين تثبيت المعنى الطقوسي على حساب المعنى اللاهوتي داخل الديانة القديمة. أتكلم هنا عن تقدم نسبي لمكانة الطقوس قياساً إلى اللاهوت ككلام نظري متقن، وليس عن غياب تام للاهوت.

في الواقع يصعب الحديث عن «دين» بالمعنى الضيق من دون لاهوت. حديث الإناسيين عن «ديانة» طقوسية خالصة في العصور الطبيعية هو فرضية غير موثقة، وغير قابلة للتوثيق لكونها استنتاجية (لا تعتمد على مادة وصفية خالصة ممكنة التجريب). كما أن الإشارة إلى الطقوس «على أنّها ظاهرة صوتية وحركية بحتة ومجردة من أيّ معنى اللهم إلا فكرة الجماعة، هي إشارة تحكمية، فضلاً عن كونها لا تؤدي إلى أية دلالة دينية. في هذه الحالة سيكون الكلام عن «ديانة» طبيعية يعني الكلام عن ديانة «غير دينية» أعني أنه سيكون تعبيراً مجازياً عن نوع الممارسات الاجتماعية الخام التي قد تتشابه من بعض النواحي مع ما سنعتبر لاحقاً أنه الدين. لقد استعارت الإناسة الاجتماعية (دوركايم) مفهوم الطقوس أساساً من داخل المصطلح الديني لتفسير ما عدَّته ظواهر دينية، ولكنها عادت في الواقع فجردته من مضمونه الديني.

بالنسبة إلى البعض لم يتحقّق اللاهوت بمعناه الكامل إلا في المسيحية، «فالديانات المصرية والبابلية واليونانية والرومانية، وأيضاً العهد القديم، كانت تجهل أيّ نوع من العقيدة، شأنها في ذلك شأن الديانات البدائية التي كانت تستغرقها تماماً الاحتفالات الطقوسية والأسطورة... الديانة اليهودية، رغم كونها توحيدية وموحى بها، لم تقنن مبادئها الإيمانية الأساسية في منظومة دقيقة، فهي كانت تجيز للأنبياء تفسيرها على طريقتهم، ما عدا بالطبع مبدأ وحدانية يهوه، وفرق الفريسيين والصدوقيين والأسينيين -التي لا نعرف بالضبط معتقداتها- لم يتمّ اعتبارها يوماً هرطوقية»[31].

(31) ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، الترجمة العربية، التنوير، بيروت، 2010م، ص15-17.

أنقل هذا التحليل عن ج. ويلتر، الذي كان يناقش مفهوم «الهرطقة في المسيحية»، ومن الواضح أنه يربط بين معنى اللاهوت ومفهوم الهرطقة، وهما مفهومان متمايزان. نعم جرى الربط بينهما لاحقاً بسبب حضور سلطة المؤسسة، ولكن اللاهوت في بنيته الأولية كلام حول الإله، يمكن تصوره من دون حديث عن هرطقة. الربط بين المفهومين يبدو جلياً في المسيحية بوجه خاص بسبب جسامة الدور الذي أدّته الكنيسة كمؤسسة سلطوية تداخلت صلاحياتها منذ البداية مع صلاحيات الدولة، ولكن ذلك لا يعني أنّ اليهودية، التي عرفت مبكراً فكرة المؤسسة (هي في الواقع قدوة في هذا الصدد)، لم تعرف الهرطقة، فكتب الأنبياء في العهد القديم تحتوي على سجالات تكفيرية مطولة بين «الأنبياء» أنفسهم[32].

بالفعل بلغ معنى اللاهوت أقصى تحقق له في المسيحية، بسبب نشأتها من داخل اليهودية كانشقاق لاهوتي يتعلق أساساً بطبيعة الله لا بتكاليف الشريعة، وظل يتطور حتى بعد انشقاقاته الداخلية في الاتجاه ذاته. ولكن هذا المعنى كان ضروري الحضور في اليهودية، على الأقل كنتيجة منطقية للمعنى الحصري في فكرة التوحيد. وهو ما انتقل إلى الإسلام الذي احتفظ للاهوت بموقعه المتقدم في بنية الديانة، بدءاً من نصوصه الافتتاحية التي دخلت في حوار تصحيحي مع العقائد المجاورة الوثنية ثم اليهودية، والمسيحية، وانتهاءً

(32) «أعلن أرميا في المعبد، نقلاً عن الوحي، أن يهوه سيجعل ذلك البيت خراباً والمدينة لعنة جميع أهل الأرض. فتضامن "جميع الأنبياء مع الكهنة" ضد أرميا، وطلبوا له الموت، ورمى أرميا جميع الأنبياء في زمنه بالكذب». لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبؤون لكم، فإنّهم يجعلونكم باطلاً، يتكلمون برؤيا قلوبهم لا عن فم الرب» (إرميا 16: 23).
ومن قبله دخل الأنبياء في غضبة النبي ميخا على جميع الأمة «رؤساؤها يقضون بالرشوة، وكهنتها يعملون بالأجرة، وأنبياؤها يعرفون بالفضة... تغيب الشمس عن الأنبياء ويظلم عليهم النهار» (ميخا 3: 6-12).
انظر: «الدين والتدين»، مرجع سابق، الفصل التمهيدي، الفقرة 2.

بمنظومته الكلامية التي تحولت إلى سجال داخلي محتدم بين الفرق والمذاهب يدور حول الألوهية، والنبوة، والوحي، والإمامة المعصومة.

لقد ظهرت الديانة التوحيدية في ظلّ النمط التقليدي للاجتماع الجماعي، ولكن بإمكاننا افتراض أنّ الوعي بالذات حيال الأطر الجماعية حينذاك كان قد تجاوز حالة الذوبان الكامل أو شبه الكامل في هذه الأطر، التي فرضتها في عصور سابقة غريزة الاحتماء من الطبيعة (الاستقراء يشير إلى مسار متطور باتجاه السيطرة على الطبيعة موازٍ لتفاقم الوعي بالفردانية). حدّ أدنى من تبلور الوعي بالذات مقابل الجماعة، (إضافة بالطبع إلى الوعي الأصلي بالذات حيال العالم كموضوع) ضروريّ لجعل اللاهوت ممكناً بما هو تصوّر ذات، وبما هو خطاب موجه إلى الذات الفردية، وبما هو معرفة مفروضة من سلطة[33].

ومن المؤكد أن حركة التطور في هذا الاتجاه كانت قد بدأت قبل اليهودية بمراحل طويلة، وظهرت آثارها بدرجات متفاوتة في الديانات السابقة عليها؛ المصرية، والسورية، والآشورية والبابلية، وفي الديانات اليونانية وديانات الشرق الأقصى[34]. انصياعاً لطابع الاجتماع الشمولي احتفظ التدين

(33) مثلما أنّ الوعي بالذات، مستقلةً عن موضوعها، شرط لأية معرفة، فإن الوعي بالذات، مستقلةً عن الجماعة الحاوية لها، شرط لأية سلطة.
الوعي بالذات، مستقلةً عن العشيرة/ القبيلة/ الدولة، لم يكن قوياً بما يكفي لتجاوز الاجتماع الجماعي، ولكنه كان كافياً لظهور صيغ أولية ومتطورة من اللاهوت كخطاب نظري موجه إلى الأفراد من سلطة تمثل الجماعة.

(34) في الديانة المصرية القديمة نموذج واضح للاهوت متطور (كلام حول الإله/ موجه إلى الذات الفردية/ مقنن ومحروس بسلطة مؤسسة). «في ممفيس عاصمة الفراعنة للأسرة الأولى، صيغت حول الإله "بتاح" الديانة الأكثر منهجية. إن النص الرئيسي لما سمي «التيولوجيا الممفيسية» قد نقش على حجر في عهد الفرعون شاباك (Chabak) (700 ق.م تقريباً)، لكن النص الأصلي كان قد دُوِّن قبل ذلك بنحو ألفي سنة... وكما لاحظ جون ويلسون، فإنه من بدء التاريخ المصري نجد نظرية =

التوحيدي بصيغة «الديانة»، ومع تقدم اللاهوت إلى موقع الصدارة ظلت الديانة تحتفظ بالطقوس. ومع ذلك، فقياساً إلى هذه الديانات السابقة مثلت الديانة التوحيدية قفزة تطورية واضحة سأناقش ملامحها في المبحث التالي المخصص للتوحيد كنسق كلي.

الذات/الموضوع

الذات والإدراك

-6-

أذكّر بأننا نناقش بنية اللاهوت وليس بنية الديانة. في بنية الديانة يوجد، إلى جوار اللاهوت والأخلاق، نظامان يغلب عليهما الطابع الجماعي (النظام الطقوسي والنظام التشريعي)، وتوجد مؤسسة تكرس هذا الطابع وتحرسه. ومن هذه الزاوية يبدو الدين، بالنسبة إلى البعض، ظاهرة اجتماعية و«موضوعية» يمكن قراءتها بمعزل عن الذات. أما بنية اللاهوت فتتكون من

= يمكن أن تقترب من علم اللاهوت المسيحي». انظر: إلياد، مرسيا، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الترجمة العربية، ج1، الفصل الرابع، ص117. وانظر: فرانكفورت، هنري، مصر القديمة، الذي ينقل عنه إلياد غالباً في المسألة المصرية. وراجع بوجه خاص مرحلة التطور «اللاهوتي» الذي فرضه أخناتون للتحول من عبادة آمون إلى عبادة آتون كإله وحيد، والدور الذي أدّاه كهنة آمون قبل التحول وبعده، وكذلك مرحلة العودة إلى آمون على يد توت عنخ آمون الذي يشار إليه في نص مصري (ر. 32 ع) (أو ببى 2- Pepi II) بأنه «أعاد النظام بعد هرطقة أخناتون». إلياد، ص119. انظر أيضاً: Erik Hornung, Akhenaten and the religion of light, 1995. لإلمام تفصيلي بالمضامين اللاهوتية في الديانة المصرية القديمة، راجع بشكل أساسي «كتاب الموتى»، المترجم من الهيروغليفية إلى الإنجليزية عن بردية آني الكاتب، المحفوظة بالمتحف البريطاني، والس بدج، 1895م. وإلى العربية 1988م، د. فيليب عطية. الذي يتضمن مجموعة من التراتيل والأدعية الموجهة إلى الآلهة في لحظة الحساب الأخروي.

تصور الذات وموضوع التصور. ومن هذه الزاوية يبدو الدين ظاهرة فردية لا يمكن تناولها بمعزل عن التجربة الفردية[35].

في بنية اللاهوت ليس ثمّة إلا الذات، فهو أولاً «تصور» ذات، وهو ثانياً «خطاب» موجه إلى ذات. أما فرض خطاب اللاهوت من قبل المؤسسة وتحوله إلى عقيدة جماعية، فليس من بنية اللاهوت؛ بل مظهر من مظاهر سلطة المؤسسة، أو سطوة العرف الاجتماعي الذي ركبته الديانة.

يأتي التصور، منطقياً، قبل الخطاب. كل خطاب مسبوق بتصور ذات، بما في ذلك الخطاب الجماعي الصادر عن المؤسسة. الخطاب الأول صادر عن تصور ذات أولي، هي في الديانة التوحيدية ذات المؤسس التي تتحدث باسم الإله، في لحظة محددة داخل الزمن التاريخي، إلى عدد محدد من الذوات[36]. نحن هنا بصدد ضربين من التصور: 1- تصور المؤسس الأول المزروع فيه مباشرة بالوحي. 2- تصورات المخاطبين بهذا التصور من قبل المؤسس ثم من قبل اللاحقين بالمؤسس حتى لحظة النقاش الراهنة. السؤال المطروح بصدد التصورين هو عن دور الذات (الاجتماعية الأرضية) في هذه

(35) يجري الخلط في مسألة الدين بين الاجتماعية والموضوعية. نعم للدين بنية اجتماعية ناتجة عن الاستملاك التاريخي من قبل الديانة للنظام الاجتماعي (ركوب الديانة لوضعية الاجتماع الجماعية الجاهزة)، ولكن الدين ببساطة شأن إنساني، والإنسان في النهاية ذات. نعم، تؤثر البنية الاجتماعية في الذات، ولكنها لا تستغرقها إلى حد الإلغاء، والأهم أنّ الذات هي أصل البنية الاجتماعية التي هي مجموعة ذوات، أعني أنها ليست الطبيعة المحضة المنفصلة عند الإنسان.

(36) بحسب الإناسة الاجتماعية، التي راحت تبحث عن أصل الدين في ممارسات الاجتماع «البدائية»، ليس ثمة تصور ذاتي أولي. لقد ابتدأ الدين من حالة جماعية طقوسية فرضها المجتمع الصغير، ومنها انتقلت إلى الذوات في وقت لاحق بذور الأفكار التي ستشكل اللاهوت.

راجع: دوركايم، الأشكال الابتدائية، مرجع سابق، وانظر الهامش 13 من هذا الفصل.

العملية. هل تتلقى الذات: سلبياً، كصفحة بيضاء ما ينطبع عليها بفعل فاعل من خارج الاجتماع؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا -رغم واحدية الإله الطابع- تتعدد تصورات اللاهوت بتعدد المؤسسين؟ ثم لماذا تتعدد بعد المؤسس تصورات المخاطبين باللاهوت الواحد؟[37]

كيف يحدث التصور في الذات ابتداء؟ كيف يولد التصور الأول؟

فكرة الوحي المباشر تشرح ذلك فيما يخص المؤسس، ولكن هذا الشرح لا يكون منتجاً إلا في نطاق ديانته الخاصة، معتمداً على إيمان الذات. ومع ذلك يظل السؤال مطروحاً عما إذا كان المؤسس (البشري الأرضي) يستطيع التخلي كلياً عن طبيعته البشرية الأرضية؛ أي عما إذا كان ذلك ممكناً بحسب النواميس التي صنعها الله ذاته، وأخيراً ما إذا كان ذلك ضرورياً لمفهوم الألوهية ومفهوم الدين. لاحقاً، في جميع الحقب بعد المؤسس (الآن مثلاً حيث نناقش الديانة التوحيدية في تشكلها الأخير)، ستنحي فكرة الوحي المباشر عن شرح عملية التصور. وفي هذه الحالة سيتعين قراءتها داخل قوانين الطبيعة البشرية، التي تقول، بعد نقاش مطول، بوجود فاعلية إيجابية للذات ناتجة عن مزيج مركب: حسي غريزي، وعقلي إرادي، يضم إلى جانب الدوافع والقدرات الجسدية دوافع وقدرات نفسية، تستطيع ليس تلقي المدركات بالانطباع المباشر للحواس فحسب، بل أيضاً إنتاج إدراكاتها في صورة أفكار بملكة العقل أو ملكة المخيلة. وبفعل هذه التكوينة تفرض الذات ذاتها على المدركات الآتية من الخارج، بما فيها تلك الآتية في صورة

---

(37) في المسيحية -حيث المؤسس لا يتحدث باسم الإله، بل هو الإله وقد جاء إلى العالم بذاته طارحاً خطاب اللاهوت- لا يتغير وجه المسألة كثيراً: لقد احتاج الإله، كي يقدم اللاهوت، إلى التجسد في ذات إنسانية. وإلى ذلك، عادت المسيحية، كي تتأسس كديانة مستقلة، إلى فكرة الرسل المؤسسين وفكرة الوحي الملقى إلى ذات بشرية بعينها. (من مرقص الرسول، إلى بولس الرسول والمؤسس الفعلي حتى آخر بابا كاثوليكي).

خطاب أفكار كخطاب اللاهوت. وهذا هو ما يجعل الإيمان عملية ذات مضمون اختياري، رغم أبعادها الجوانية المبهمة الأخرى.

نتيجة لذلك، وبحكم قانون التنوع الطبيعي للذوات (قانون بيولوجي اجتماعي موثق بالاستقراء العام)، يكون التنوع اللاهوتي ضرورياً وحاضراً إلى حد القول بأنّ كل ذات، داخل أية ديانة، تملك تصوراً لاهوتياً جوانياً خاصاً بها، لا يتطابق حرفياً مع أي تصور لاهوتي آخر، بما في ذلك التصور الرسمي الصادر عن المؤسسة باسم الديانة التي تنتمي إليها[38]. في معظم الأحيان، حيث يعم التدين الشعبي، لا تكون الذات المنتمية واعية بهذه الفوارق التصورية، وفي حالات الوعي بها من قبل أوساط أكثر تعاطياً للتفكير، لا يتم التعبير عنها غالباً، وخصوصاً في المجتمعات المغلقة، بسبب الخوف من المؤسسة أو من هيبة العرف.

الوصول إلى هذه النتائج يفتح الباب للانتقال من فكرة الوحي الشخصي المباشر (الذي يلقى في لحظة تاريخية معينة إلى أشخاص مختارين من قبل الإله كرسل) إلى فكرة الوحي العام أو الفطري (التي تقول بأن الله أوحى لجميع البشر بمعنى الألوهية، وبنظام كلي لضبط الحياة الإنسانية يتمثل حصراً في قانون الأخلاق). الله كامن في فطرة كل انسان بما هو كذلك، وكل إنسان مهيأ من داخل ذاته لأن يدرك الله ونظامه الكلي.

تسحب هذه الفكرة نفسها على المؤسس: هو ذات إنسانية أدركت

---

(38) «تحمل الذات الفردية حساسيتها الخاصة التي تكون تصورها للمطلق الديني. وعند التعامل مع النص يتلون المضمون النصي بألوان الذوات المدركة والمعبرة... ويعني ذلك أن الفهم الناجم عن ملامسة النص ينبصم ببصمة الذات مرتين: الأولى عند إدراكه (تلقيه داخل الذات)، والثانية عند التعبير عنه (تعديته خارج الذات)؛ إذ لا يكون "الشيء في ذاته" بعد دخوله إلى الذات وخروجه منها هو الشيء ذاته، بل هو الشيء من منظور الذات المدركة». انظر كتابي: الدين والتدين، مرجع سابق، الفصل التمهيدي، مصادرات أولية، ص10.

المطلق الإلهي على طريقتها؛ ذات تنطوي في الراجح على حساسية التقاط أعلى من الإنسان العادي، ولكنها، بالطبع، تكونت داخل محيط اجتماعي ثقافي معين يحتوي على تصورات لاهوتية سابقة، الأمر الذي ينعكس على طريقة إدراكها وتصورها للمطلق الإلهي، وطريقة طرحها لهذا التصور. وبالنتيجة ليس ثمة ضرورة لوحي شخص ينتج لاهوتياً حصرياً، (ينطوي على فكرة النفي المولدة للتوتر والصدام)[39].

سأصعد النقاش حول هذه الفكرة في مبحث الوحي، ولكني معنيٌّ هنا بإبراز كونها تجعل الدين بكليته شأناً ذاتياً خالصاً، فهي ترجع بمفهوم الدين إلى ما قبل الديانة (باعتبارها صيغة فرضها التاريخ الاجتماعي الجماعي)؛ أي تريد التعاطي نظرياً مع الدين كفكرة مبتدأة مجردة من الأثقال التي وضعها عليه تاريخ التدين. وهي تعني في الواقع الآن تجاوز الديانة كبنية «موضوعية» مقابلة؛ أي ترفض سلطة الديانة كمرجع إلزامي للتدين. المشكل هنا أنّ الديانة، في الوضعية الراهنة، تمثل، واقعياً، نمط التدين الحصري أو شبه الحصري، الراسخ والمثبت بقوة النظام الاجتماعي (من العسير جداً ممارسة التدين خارج ديانة). إن هذا يسحب المشكل ليتخذ شكل مواجهة مضمرة بين الذات والنظام الاجتماعي، موضوعها الكامن هو الدين. نضع أيدينا الآن على جانب جوهري من أزمة الذات في الحداثة المعاصرة، هو أيضاً جانب جوهري من أزمة الدين في الحداثة المعاصرة. فالواضح أنّ الذات الواعية بفردانيّتها قد لا يكون لها مشكلة مع فكرة الدين في ذاته، المشكلة مع سلطة

(39) ومع ذلك، هذه الفكرة لا تقطع كلياً مع «الديانة» التوحيدية؛ بل تتقاطع معها، فهي من جانبها لا ترفض مفهوم الوحي، ولكن تقول حياله بفاعلية إنسانية ذاتية منتجة يمتد نطاقها إلى رسول الديانة. وفي مقابل ذلك، إن الديانة التوحيدية تقول بمفهوم الفطرة الإنسانية المجبولة بالخلق على معرفة الله، ولكن هذه الفطرة معرضة للنسيان أو الاختلال، ولذلك يأتي الرسل للتذكير والتصحيح. بخصوص الإسلام راجع، مثلاً، الآية القرآنية المعروفة بآية الميثاق أو آية الذر: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ...﴾ [الأعراف: 172].

الديانة التي تفرض على الذات انحشاراً قسرياً في إطار جماعي (الشق السياسي التشريعي من الدين، وهذه بعينها نقطة الصدام البارزة في علاقة الدين بالحداثة. والتي تقرأ تحت عنوان «العلمانية»[40].

-7-

الله، كموضوع لتصوّر الذات، فكرة، أعني ليس شيئاً. ولذلك، التعاطي معه إدراكياً يتمّ من خلال المنطقة الأكثر إيجابية من الذات. فاعليّة الذات الإيجابيّة حيال الأفكار أوسع منها حيال الأشياء؛ أي حيال الموضوعات التي تدرك مباشرة بالحواس.

من جانبي لا أقرأ الذات، كما تفعل التجريبية المتطرّفة، على أنّها صفحة بيضاء تنطبع عليها الموضوعات من خارجها، فالقول بذلك يعني القول بأن المعرفة تنتج من قوة طبيعية في الموضوع، وهو ما يقارب القول بنفي الذات. إلى هذه النتيجة كادت تنتهي تحليلات هيوم، التي تذهب إلى أنّ جميع إدراكات الذات، بما في ذلك الأفكار، تتمّ بانطباعات حسيّة مباشرة صادرة عن موضوعات خارجية. بالنسبة إلى هيوم «الأفكار هي الصور الواهنة للانطباعات الحسية. والأفكار، على الأقل حين تكون بسيطة، تشبه

(40) الأبعاد الصدامية للمشكل تظهر بوضوح، الآن، في المجتمعات الآخذة في التحول إلى الحداثة، وخصوصاً مجتمعات الديانة التوحيدية؛ حيث يشكل الدين تاريخياً المكون الأكثر استغراقاً للثقافة، وحيث لا تزال الديانة تصر على فرض إكراهاتها الاجتماعية السياسية التشريعية كبلاد الشرق الإسلامي. هذه الأبعاد لا تظهر في الغرب المسيحي المعاصر، الذي تجاوز مرحلة الصدام بعد إقرار الديانة الكاثوليكية بهزيمتها وانسحابها من المنطقة الاجتماعية. وهي لا تظهر، بالوضوح ذاته في مجتمعات الشرق الأقصى، حيث تهيمن ديانات ذات خصائص مختلفة: فهي إجمالاً لا تصر على فكرة الخلاص الحصري التعصبية التي تحملها الديانات التوحيدية، وهي، قياساً إلى تلك الأخيرة، أخفّ ارتباطاً بدائرة المجال العام وأقل سلطوية.

الانطباعات ولكنّها أوهن... ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها، ولكل انطباع فكرة بسيطة مطابقة له... كل أفكارنا البسيطة في ظهورها الأول مستمدة من انطباعات بسيطة تطابقها وتمثلها تمثيلاً دقيقاً... الأفكار المركبة أيضاً مستمدة من انطباعات، فإذا كنّا نستطيع تصور حصان بجناحين فلأنه سبق لنا أن رأينا الحصان ورأينا الأجنحة، أمّا الأعمى فليست لديه أية فكرة عن الألوان»[41].

بحسب هذه الرؤية، لا تستطيع الذات أن تدرك ذاتها؛ لأن الذات، المنشغلة طول الوقت بإدراك الموضوعات الجزئية، لا يمكن أن تكون موضوعاً خارجياً يحدث الانطباع في ذاتها. «فلأنه ليس ثمّة انطباع عن الأنا، فليس ثمة فكرة عن الأنا»، «فأنا حين أدخل دخولاً حميماً للغابة فيما أدعوه نفسي، فإني أتعثر دائماً عند هذا الإدراك الجزئي أو ذاك: الحرارة، البرودة، الضوء، الظل، الحب، الكره، الألم، اللذة... فأنا لا أمسك بنفسي البتة في أيّ وقت من دون إدراك، ولا يمكنني أبداً أن ألاحظ شيئاً ما عدا الإدراك. يمكنني أن أجازف بالقول، وأجزم بالنسبة إلى سائر البشر أن هذه النفوس ليست إلا حزمة من الإدراكات المختلفة، التي يعقب كلّ منها الأخرى بسرعة لا يمكن تصورها، والتي تكون في تدفق دائم وحركة دائمة»[42].

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى التصوّر كركن في اللاهوت؟

لاحظ برتراند راسل أنّ الإبستمولوجيا التجريبية (كما عبر عنها لوك، وباركلي، وهيوم)، متى كانت متّسقة مع ذاتها، يلزم أن تؤدّي إلى إنكار معرفة الله. ولذلك هو يرى أنّ لوك، الذي وضع أسس التجريبية، لم يكن متسقاً مع مبادئه الحسية حين عاد ليقرّر أنّ لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة

(41) انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، الكتاب الثالث، الفصل 17، ص220-223. في تعقيباته على كتاب هيوم «رسالة في الطبيعة البشرية».

(42) هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، في: راسل، المرجع السابق.

بالوجود الحقيقي: المعرفة الحسية بوجودنا، والمعرفة الحسية بوجود الأشياء التي تمثّل في الحس، والمعرفة البرهانية بوجود الله[43]. وينطبق ذلك على باركلي الذي تكلّم عن إدراكات الله كضامن لصحة معرفتنا بالأشياء خارج أذهاننا[44]. أمّا هيوم فكان متسقاً مع ذاته؛ لأنه «وصل بفلسفة لوك وباركلي التجريبية إلى نتائجها المنطقية، فقال بنفي "الأنا"، ونفي "الجوهر"، وألغى كل معرفة مفترضة عن "النفس"، ما يعني إغلاق الباب أمام أيّ معرفة لاهوتية[45].

راسل، الذي كان يناقش التجريبية إجمالاً كفلسفة معبّرة عن روح القرن الثامن عشر الأوربي، يخلط، فيما يبدو لي، بين المعرفة بالله موضوعياً (هل قضية الإيمان صحيحة أم لا؟) والمعرفة «بفكرة» الله إدراكياً (هل تدرك الذات أي معرفة لاهوتية، وكيف؟).

التجريبية تقول، ببساطة، إنّ الأشياء الموجودة وجوداً حقيقياً هي الأشياء التي ندركها بالحواس، وبالتالي يمكن تجربتها. وترتيباً على ذلك فهي تنفي «مصداقية» الأفكار التي لا يمكن اختبارها بالتجربة. ولكنها، بحسب الواقع، لا تستطيع نفي وجود هذه الأفكار في الذهن، فمن أين جاءت؟ هذا السؤال يفتح النقاش على مفهوم «الإيمان» الذي يشتغل عليه الدين. فالدين يقرّ بأنّ معرفة الله وراء الحواس، ويطلب مع ذلك الاعتقاد بمصداقيتها على وجه الغيب[46]. هذه المصداقية ليست المسألة التي أناقشها هنا، المسألة المطروحة هي الإدراك المعرفي في خصوص اللاهوت، إدراك فكرة الله

(43) انظر: تعقيبات راسل على لوك، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص270.

(44) انظر: تعقيبات راسل على باركلي، تاريخ الفلسفة، المرجع السابق، ص203 وما بعدها.

(45) انظر: راسل، المرجع السابق، ص223.

(46) «أما الإيمان فهو الثقة فيما يرجى، والإيقان بما لا يرى». انظر رسالة بولس للعبرانيين، 11/ 1. وفي القرآن، المتقون هم ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ [البَقَرَة: 3].

كموضوع لتصور ذات أدركته بالفعل. بمقاييس التجريبية الذات هنا تؤمن بالله، وليس تعرف الله. ولكن الذات تعرف أنها تؤمن، ومن ثمّ فإن موضوع المعرفة هنا هو فعل الإيمان، وليس الله؛ أي إن موضوع التصور كركن للاهوت ليس «الله» بل «الإيمان». في منطق الدين سيبدو هذا سفسطة لغوية لا معنى لها؛ لأن الدين لا يفرق بين الإيمان والمعرفة[47].

---

(47) نفهم التناغم الواضح بين تنظيرات الدين التوحيدي وأفلاطون، قياساً إلى أرسطو. حضور أفلاطون أسبق وأوسع في علوم الكلام اليهودية والمسيحية والإسلامية. في الأفلاطونية ليس ثمّة فارق واضح بين الاعتقاد والمعرفة، حيث تدرك الأشياء تقريباً بالحدوس الفكرية، أو بالعيان العقلي المباشر كأنّه مقاربة حسية. تكاد المسافة تتلاشى بين العقلي والحسي.

إسلامياً ثمّة خلافات كلاميّة حول تعريف الإيمان، ولكن الحدّ المشترك في هذا التعريف هو أنّه «معرفة بالقلب»، وهو معنى يتجاوز فعل الحواس. انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، تفسير سورة البقرة، الآية 3. وفي التصوّف يظهر الارتباط واضحاً بين الإيمان والمعرفة في مصطلح «العارف بالله»، وفي مصطلح «العرفان» ذاته.

ومع ذلك يلزم التنبيه إلى أنّ التفسير الرسمي لم يكن يفهم المعرفة بالقلب على أنّها معرفة أقلّ يقينية من معرفة الحواس؛ بل كان يفهم القلب هنا كقرار أعمق تصدر عنه وتستقرّ فيه المعرفة. في الواقع هو لم يكن يناقش المسألة من باب المقابلة بين الإدراك الحسي والإدراك القلبي، كما يناقشها التجريبيون. كانت «المعرفة بالقلب» ترد في معرض تعريف الإيمان: هل تستغرق هذا التعريف، أم يلزم أن تنضم إليها الأعمال والتلفظ؟

في القرن الثامن عشر، وكرد على النزعة التجريبية، سيعود روسو إلى مصطلح القلب كمصدر للمعرفة مقابل للإدراك الحسي، واعياً بالسلطة الإيقانية التي توافر عليها الإدراك الحسي، ونتائجها السلبية على قضية الإيمان، تكلم روسو، في «اعتراف كاهن من سافواي» (الكتاب الرابع من إيميل)، عن «الدين الطبيعي» الذي لا يحتاج إلى الوحي الشخصي، فجعل «القلب» مصدر المعرفة الإيمانية، لا في مقابل الحواس فحسب؛ بل أيضاً في مقابلة العقل «الفولتيري».

قارن ذلك كله باستخدام مصطلح القلب كمصدر للمعرفة عند الفارابي كممثل للفلسفة الكلامية في القرن الرابع الإسلامي؛ حيث لم يفهم القلب بعيداً عن منطقة الحواس؛ بل، على العكس من ذلك، يشير مصطلح القلب إلى العضو الرئيسي =

علينا، إذاً، ونحن نناقش الإدراك كآلية لتصور اللاهوت، استصحاب مفهوم الإيمان، الذي بدوره سيفتح النقاش على مناطق «فوق إدراكية» داخل الذات، يمكن أن تصدر عنها المعرفة. ما يعني الانتقال بالمسألة ككلّ خارج نطاق التفكير التجريبي والوضعي عموماً، حيث تظهر مقاربات تعريفية مختلفة تماماً للمعرفة، وللإدراك، وللحواس ذاتها.

التفسير التجريبي لحضور فكرة الإله في الفضاء الذهني الإنساني يفترض، مع الإناسة الكلاسيكية، وجود انطباعات حسية قديمة عاينها الإنسان البدائي في مراحل الاندماج المبكرة مع الطبيعة، التي غرست في نفسه الخوف والعجز، ما مهد الطريق لتبلور أفكار أولية حول معنى القوة ومعنى المقدس. مع ذلك، وبغض النظر عن أن عملية التحول من الانطباع إلى الفكرة تظلّ بحاجة إلى تفسير، فإنّ الملاحظة الاستقرائية تؤكد أن هذه الانطباعات الحسية المفترضة لا وجود لها في خلفية المسألة الآن، ومن زمن بعيد سابق على ظهور الكتابة، وفي الحد المتيقّن سابق على تبلور الديانات التاريخية. في هذا الفضاء الذهني «الله» مفهوم مطروح، كفكرة «فكرية» خالصة، يجري توارثها في الوعي البشري بما هي كذلك. ولذلك فهذا التفسير لا يشرح حضورها -إدراكياً- حين نتحدث عن الذات المتعينة التاريخية، وليس عن ذات الأنثروبولوجيا الكلية الافتراضية.

بوجه عام لم تفلح الوضعية التجريبية في تأسيس المعرفة على الحس المطلق، من حيث تعجز عن تفسير الأفكار الكلية والأفكار المجردة بانطباعات حسية مباشرة أو غير مباشرة، ومن حيث هي تعجز أصلاً عن

= الذي يهيمن على قوى النفس الحسية ويوجهها. وبتعبير الفارابي: «القوة الحاسة فيها رئيس وفيها رواضع. ورواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع. كلّ واحد من هذه الخمس يدرك حساً ما يخصه، والرئيسة منها هي التي اجتمع فيها جميع ما تدركه الخمس. والرئيسة هي القلب». انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل العشرون، القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها.

تفسير المعرفة الحسية ذاتها بالانطباع المباشر[48]. ومن وجهة نظري، لا تزال «بعض» تحليلات أفلاطون في محاورة «ثياتيتوس»، إذا حررناها من رطانتها الميتافيزيقية العتيقة، قادرة على دحض التجريبية المتطرفة[49]. وهو ما لا تزال قادرة عليه أيضاً خلاصات من كانط في «العقل المحض»، وبعض المتفرقات الأخرى في المثالية الألمانية، من فيشته وشيلنج حتى هيجل.

---

(48) لا أظنّ أن فكرة تقسيم الإدراك إلى حسّي وعقلي فكرة محسومة، قبل أن أقول بأنها غير قادرة على تغطية المسألة. ليس ثمّة مقابلة تناقض ضرورية بين الحسي والعقلي، وليس ثمة ما يقطع بأن عملية الإدراك الحسي ليست عملية عقلية، ولا بأن الحواس «شيء» من طبيعة مغايرة لطبيعة الفكر. علم وظائف الأعضاء يقول بمسافة تفصل بين بداية فعل الحواس وحصول المعرفة الناتجة عنه، عبر هذه المسافة تتحرك موجات إشارية بين العضو والمخ الذي هو بدوره عضو منتج للإحساس. هذا التحليل الذي يريد أن يكون دليلاً على الطابع الآلوي للإدراك الحسي لا يشرح طبيعة الموجات الإشارية، ولا يستطيع الإمساك بها مادياً، وإن كان يستطيع ملاحظة نتائجها. تخضع الحواس في شقٍّ منها للإرادة (تحرك العين للنظر كي تبصر. النظر فعل إرادي الإبصار غير إرادي). ورغم أنّ علم وظائف الأعضاء يتكلم أيضاً عن مسافة بين صدور الإرادة وحدوث الإدراك، إلا أنه لا يضع يده على مكان حسي تصدر عنه الإرادة.

الواقع دائماً أوسع من إدراك الفكر (لأنّه ذاتي)، وهذا ينطبق على الذات كجزء من الواقع، حيث تكون موضوعاً للفكر. ومن هنا عدم كفاية هذا التقسيم (وأي تقسيم آخر) للإحاطة بالذات. هذه الطبيعة الواسعة والمركبة للواقع تملي علينا درساً ضرورياً هو أن نتعاطى مع الواقع ببساطة ومن أقرب نقطة.

الحس والشعور والفكر -إن لم تكن مفردات مترادفة- ليست متعارضة ولا متباعدة. ومع ذلك، إذا ما جارينا التقسيم التجريبي، أستطيع التأكيد على وجود أفكار لا يقابلها انطباع حسي. فالفكرة الكلية ليست هي الأفكار الجزئية مجمعة؛ بل هي فكرة مستقلة، وهي لازمة لإدراك الجزيئات. الأفكار الكلية هناك منذ البداية. والنظام الذهني الذي يتحكّم فينا ليس شيئاً آخر غير هذه الأفكار الكلية. وحتى الإدراك الحسي المباشر يتمّ من خلالها، فنحن ندرك الموضوعات الشيئية في إطار نظامنا الذهني وليس خارجه.

(49) انظر نصّ المحاورة في الترجمة العربية، التي قدّمتها، محققةً، د. أميرة مطر، القاهرة، 2001م.

كان هيوم، وهو المنظّر الأساسي للوضعية الطبيعية الحديثة، يصدر عن روحية القرن الثامن عشر، التي كانت بصدد التحوّل إلى رؤية جديدة للعالم؛ حتمية آلوية في الطبيعة والإنسان. سحب هيوم هذه الرؤية على المعرفة، فالكائن البشري، حتى في شقّه اللاجسدي (الفكر والشعور)، خاضع لحتميّة طبيعية قاهرة. كانت الأفلاطونية إجمالاً تمثّل النقيض العقلي لتوجهات هذا القرن، وتمّ الزج بها، باعتبارها ظهيراً للدين، في أتون المعركة مع المذهب الطبيعي التجريبي، النافر كلياً من الدين والميتافيزيقا معاً.

ومع ذلك، فإن مقدمات هيوم التجريبية (جميع الأفكار ناتجة عن إدراكات حسية -الأفكار الموجودة هي الأفكار التي يقابلها انطباعات حسية- الأفكار «المقبولة» هي التي تكون قابلة للاختبار بالتجربة) قادته، بداعي الاتساق المنطقي، إلى إنكار مبدأ «الاستقراء» ومبدأ «السببية العلية» من حيث إنّ أياً منهما ليس مستمداً من التجربة. هذه النتيجة ليست صادمة للمنهج التجريبي ويقينية العلم فحسب؛ بل هي أيضاً تكشف عن تناقض المقدمات ذاتها، من حيث هي تقرّ ضمناً بوجود أفكار لا يقابلها انطباع حسي.

الذات/الموضوع

الذات والوجود

-8-

أنساق التدين الشرقي ذات النفس الصوفي الميتافيزيقي تنكر ثنائية الذات والموضوع؛ ففي الهندوسية ليس ثمّة عالم مستقل أو ذات مستقلة عن براهمان، الجوهر الصرف، أو الحقيقة المطلقة الكلية، التي تشمل كلّ شيء. وعي الإنسان بذاته لا يوجد إلا داخل الكون النسبي الظاهري الذي يسمى بالعالم. تعترف الهندوسية بوجود العالم كحقيقة نسبية ظاهرية وغير متسامية يجري التعاطي معها بحكم الواقع حتى تتمكن من توصيل الحقيقة المطلقة: «تسلم الفيدا بحقيقة العالم الظواهري بكلّ محدودياته، وبحقيقة الكائنات

الفانية التي تحتاج إلى موضوع للصلاة والعبادة. ومن الواضح أنّ براهمان المطلق لا يمكن أن يكون موضوعاً لمثل هذه الصلاة أو العبادة؛ إذ لا يمكن أن تقوم معه أيّ علاقة. الأكثر من ذلك أنّ الموقف اللاثنائي المتسامي رفيع جداً حتى يلتقطه العقل المتوسط. وبما أنّ المخلوق الظواهري ضحيّة للعذاب وتقدّم السنّ والموت والجوع والعطش، وفريسة للخوف والرعب واليأس، وشديد الانتباه إلى الآلام المختلفة التي يتكبّدها الجسم المادي، والطبيعة الخارجية والقوى الكونية، فهو يحتاج إلى محرر أو إلى مخلّص يمكن أن يتضرّع إليه، وهو الإله الشخصي الرؤوف الرحيم الذي يمدّ إليه يد المساعدة في وقت الشدّة والمحنة. وفوق ذلك، إنّه يريد معرفة علّة العالم الظواهري النهائية. إنّ براهمان المطلق يلبّي هذه المتطلّبات بأن يتبدى بوصفه «الإله الشخصي» الخالق الحافظ والمغني للعالم. وبواسطة قوته الغامضة التي تدعى «مايا» يصبح براهمان «المطلق» براهمان «المشروط» المتمتع بالصفات؛ أي الإله الشخصي المستعد دائماً لمنح بركته لكلّ من يصلّي له وقت الشدة. إنّ براهمان المشروط الذي تصفه مختلف الديانات بأبانا الذي في السماوات، أو يهوه، أو الله، أو إشفارا (بحسب الهندوسية) هو خالق العالم»[50].

في مقابل مصطلح «براهمان»، الذي يشير إلى الكينونة الكلية المطلقة، يشير مصطلح «أتمان» إلى وعي الإنسان أو إلى الذات العارفة داخل الإنسان، التي توجه الحواس إلى الإدراك، فهي محرك والحواس أدوات. أتمان هو براهمان، لا بالمعنى الحلولي الفج؛ بل بمعنى أن الذات الفردية لا تنفصم عن الذات الكلية، وأن لهما هوية واحدة، أو كما تقول الصيغة الفيدية المعروفة: «ذاك هو أنت». وهكذا، الذات من تلقاء ذاتها المفطورة، تدرك الحقيقة العليا، وهي تصل إلى ذلك بتأملاتها الداخلية، لا بوحي شخصي منزل من السماء. وفي هذا السياق لا مجال لإشكاليات «الإدراك» التي ناقشناها في الفقرات السابقة.

---

(50) نيخيلاناندا، سوامي، «الهندوسية»، مرجع سابق، ص43، 44.

في هذا السياق، أيضاً، حيث لا يوجد عالم مستقل عن براهمان الجوهر الصرف، لا تطرح مسألة الخلق، بما أنه من غير الممكن تخيل تغير حقيقي في الجوهر الصرف. ورغم أن الأوبانيشاد تقدّم صياغات متعدّدة لعمليات خلق من قبل براهمان إلا أنّ هذه الصياغات تفسر -في إطار الطابع التأويلي الواسع والمعقد للهندوسية- على أنّها تعبيرات مجازيّة تخاطب الشخص العادي المشدود إلى العالم الظاهري، الذي هو محض وهم ولا وجود له على الحقيقة[51].

بالنسبة إليّ لا معنى للحديث عن معرفة (بما في ذلك كلّ ما سبق من النقاش) إلا من قبل ذات، ولكي تعرف الذات شيئاً يجب أن يتحوّل إلى موضوع. جميع الأفكار التي تقول بنفي الذات هي صادرة عن ذات، وجميع الأفكار التي تقول بنفي الموضوع هي موضوع لمعرفة. في النهاية، الذات هناك، والعالم هناك بحكم الواقع. هذا ما اضطرت الهندوسية إلى الإقرار به في آخر المطاف. أمّا الحقيقة الكلية المطلقة (براهمان) فهي مقولة عقلية صادرة عن ذات، ويراد تقديمها كرؤية للتعاطي مع الواقع (الحياة)، وبالتالي فهي لا تعدو أن تكون خطاباً من خطابات اللاهوت، رغم حرصها على النأي بذاتها عن صياغات اللاهوت الشخصي الدارجة تاريخياً. وهذا ما يجعلها تبدو -على الأقل من وجهة نظر الديانات التاريخية- ضرباً من ضروب الميتافيزيقا أو الفلسفة الخالصة.

القول بوحدة الوجود قول بنفي الذات ونفي العالم لصالح فكرة فوقهما (هي في الهندوسية الحقيقة الكلية المطلقة، وفي التصوف الحقيقة الإلهية

---

(51) انظر: نيخيلاناندا، الهندوسية، المرجع السابق، ص38. وانظر:

A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the veda and the Upanishads, Cambridge (Massachusetts): Harvard university press, 1920.

وأيضاً:

Kenneth Morgan, ed., The religion of the Hindus, New york, Ronald press, 1953.

المطلقة)، ولكن هذه الفكرة تظلّ فكرة، أعني مقولة نظرية قائمة في عالم الفكر، لا تقدّم ولا تؤخر في الوجود الواقعي للذات والعالم. وفي مقابلها تنتصب فكرة مضادة تنكر فكرة الحقيقة المطلقة في جميع صورها، لصالح الوجود الواقعي الملموس.

الديانات التوحيدية، في صياغتها المدرسية التي تكوّنت في عصور التدوين بتأثير يوناني، تجمع على نحو جدلي بين هاتين الفكرتين، أو هي تضع ذاتها في موقع وسط بينهما: فالذات هناك، والعالم هناك، والحقيقة المطلقة التي هي «الله» هناك. ولكن الوجود الحقيقي، بمعنى القيمة الحقيقية، هي لله، لا للذات، ولا للعالم. وهنا سيظهر أفلاطون مرةً أخرى ساكناً في صلب اللاهوت التوحيدي. أو بعبارة أكثر احتياطاً سيظهر التناغم بين أفلاطون ومنظومات الكلام التوحيدية بما يفسّر استدعاءه المبكر وحضوره الواضح في هذه المنظومات على مستوى الديانات الثلاث. لقد تكلّم أفلاطون عن «عالم الحس» على أنّه يقع في المسافة الفاصلة بين الوجود واللاوجود[52].

(52) الفلسفة المثالية، من أفلاطون حتى هيجل، تنطوي على درجة من درجات النفي للعالم، لكنّها إجمالاً فلسفة ذاتية. ومع ذلك فليس غريباً أن تنتهي الميتافيزيقا باسبينوزا، الديكارتي النزعة، إلى الخروج على ثنائية ديكارت الذاتية. كان ديكارت يقول بثلاثة جواهر: الله، الذهن، المادة. بالنسبة إلى اسبينوزا ثمّة جوهر واحد فقط (الله/الطبيعة) أمّا الفكر الذي هو الذهن، والامتداد الذي هو المادة، فصفتان للجوهر الواحد. النفوس والأجزاء المنفصلة للمادة هي ليست أشياء؛ بل محض مظاهر للكائن الكلي الإلهي، فهي متناهية، وليس ثمّة شيء منتهاٍ موجود بذاته، وهي تتعرّف حدودَها؛ أي بما ليس هي «فكل تحديد هو نفي». الكائن اللامتناهي هو الوحيد الإيجابي، ولا يمكن إلا أن يكون واحداً. أمّا الذات فمتناهية لا خلود لها إلا بمعنى التوحد ضمن الله.

واضح أنّ هذا «الله»، الذي هو جوهر ممتد محتوٍ على الذات والعالم/الطبيعة، ليس هو «الله» الفرداني المفارق الروحي الذي تقول به الديانات التوحيدية، فهو ليس يهوه بطابعه الشخصاني الصريح، وليس الآب السماوي الذي أرسل ابنه في صورة إنسان، وحتى ليس «الله» الإسلامي المجرد -لكن- المفارق والسماوي.

الترجمة النهائية للموقف التوحيدي المدرسي ليست نفي وجود الذات والعالم لصالح الوجود الإلهي؛ بل الحط من قيمة الذات والعالم حيال الله، وتوجيه الذات إلى عدم التورط كلياً في العالم التافه والفاني، إلى حدّ نسيان الله والأخلاق. هذا الموقف يصدر عن خلفية ثنائية صريحة، فهو يقوم على مبدأ الخلق؛ خلق الله للعالم وللإنسان، وهما كمخلوقين حادثين منفصلان عن الخالق الأزلي. ولكن هذه الثنائية -وأنا أستحضر الآن منظومة الكلام والفقه الإسلامية- هي في الواقع ثنائية إجرائية، من حيث لا ترتّب صلاحيات موضوعية على حضور الذات. الإنسان والعالم، باعتبار الخلق، مفعولان لله مفعولية كاملة، وذلك لا يعني فقط نفي فاعلية الذات/الإنسان مقابل الله؛ بل يؤدي في الوقت ذاته إلى شلّ فاعلية الإنسان حيال العالم؛ لأن فاعلية الله حيال الإنسان تشتغل على علاقة الإنسان بالعالم؛ أي بالطبيعة وداخل الاجتماع[53].

في التصوف -وهو تدين يشتغل على هامش الديانة، ومن خارج موقفها الرسمي، ويصدر عن نزوعات أكثر ذاتية وتفكراً- سنجد اللاثنائية، وإن لم تستغرق الموقف الصوفي، تسفر عن ذاتها بشكل صريح، وتقرأ «وحدة الوجود» بمعناها الحرفي الذي يؤدي إلى القول بنفي الذات ونفي العالم ونسبتهما إلى الوهم، لأنه لا وجود لشيء سوى الله، أو إلى القول بحلولية تجسيمية واضحة؛ لأن الله مبثوث في كلّ شيء، بما في ذلك الذات، أو هو كل شيء بما في ذلك الذات، أو إلى القولين كليهما[54].

(53) تعالج منظومة الكلام التفصيلية معادلة: الله/الذات، فيما تعالج منظومة الفقه التفصيلية، أيضاً، معادلة: الذات/الاجتماع. وفي كلتا المعالجتين تستغرق الإلزامات الاعتقادية والتكليفات التشريعية مساحة الفعل الممكنة للإنسان. أما معادلة الإنسان/الطبيعية فظلت خارج الاختصاص المباشر للمنظومتين، وظلت، في الوقت ذاته، محكومة بالرؤية التهوينية للعالم، وبحزمة من المحظورات اللاهوتية المباشرة وغير المباشرة.

(54) يجتمع المعنيان عند ابن عربي، فهو ينفي وجود الذات والعالم بقوله: «لا وجود حقيقي لا يقبل التبديل سوى الله، وأما سواه فهو في الوجود الخيالي». وهو يوحد =

2- الوحي

-9-

المعنى الواسع والمعنى الضيق

من المنظور التوحيدي لا يقصد بالوحي أيّ علاقة اتصال بين البشر والإله، بل علاقة اتصال مخصوصة بين الله وشخص بشري معين (النبي/ الرسول) في لحظة زمنية معروفة، عبر وسائط حسيّة مباشرة. وهو اتصال «نازل» يبدأ بمبادرة من الله الذي يختار شخص الموحى إليه، وموضوع الوحي، وزمانه ومكانه، وليس اتصالاً «صاعداً» يبدأ من قبل البشر كما في ممارسات الرؤيا والعرافة والتنجيم الشائعة في ثقافات التدين القديمة.

لا تقر الديانة التوحيدية، وهي تربط بين الوحي والكتاب، بمفهوم الوحي الكلي، أو الوحي المطبوع في النفوس البشرية. فرغم قبولها إجمالاً بفكرة الفطرة (الاستعداد الطبيعي داخل كل إنسان لمعرفة الله)، إلا أنّها لا ترى هذه الفكرة كافية لحصول المعرفة على النحو المطلوب؛ إذ هي لا «تدعو» إلى مجرد معرفة الله؛ بل «توجب» معرفته على نحو خاص؛ أي على

= بين ذاته وبين الله بقوله: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا/ نحن روحان حللنا بدنا - فإذا أبصرتني أبصرته/ وإذا أبصرته أبصرتنا». أبو يزيد البسطامي يعبّر عن ذلك في صيغة أكثر صراحة: «سبحاني سبحاني، أنا ربي الأعلى»، وكذلك الحلاج: «أنا الحق.. ما في الجبة إلا الله».

القول بوحدة الوجود، وخصوصاً في صيغته الحلولية، يتعارض مع الموقف الكلامي السني الذي تغلب عليه السمات الأشعرية. وفيما يتشدد البعض كالحنابلة حيال هذه الرؤية والموقف الصوفي عموماً إلى حدّ التكفير، يستوعبها البعض الآخر بعد تخفيفها بتأويلات مجازية مثل القول بأن المقصود بـ «لا موجود إلا الله» هو أنه لا وجود مستغنى بذاته إلا وجود الله.

بمقاييس النظر من الخارج، نحن حيال نوعين من النزوعات العقلية والنفسية، التي تعمل ضمن المعطيات الأخرى داخل الاجتماع على توجيه الذوات وجهات لاهوتية مختلفة حتى في إطار الديانة الواحدة.

النحو الوارد في نصوصها، باعتباره النحو الصحيح. لا يكفي أن تعرف أنّ ثمة إلهاً، أو أنّ ثمة الله، بل تلزم معرفته على هذه الهيئة التفصيلية المحددة[55]. ولا يكفي أن تتوصّل إلى هذه المعرفة عبر تأملات الذات؛ بل يلزم التسليم بأنّها إلهية؛ أي صادرة عن «هذا» الوحي بالذات. ومن هنا يبدو مفهوم «الوحي الشخصي المنزل» ضرورياً لكلّ ديانة، من حيث هو يوفر لها حصر الدين في لاهوتها الخاص[56].

---

(55) لذلك تبدو الديانة التوحيدية -من وجهة النظر المخالفة- وكأنها تسعى إلى توحيد اللاهوت أكثر مما إلى توحيد الله. بالطبع تقدم الديانة لاهوتها باعتباره صادراً عن الله، وبالتالي يعبر عن الله كما هو عليه. ولكن المشكل يظل قائماً بسبب وجود «لاهوتات» توحيدية أخرى، تقدم ذاتها باعتبارها صادرة عن الله ذاته، وبالتالي معبرة عنه كما هو عليه. والحالة هذه ينصرف طلب التوحيد لينصب -ضرورة- على اللاهوت التفصيلي.

(56) الوحي هنا هو مصدر اللاهوت؛ أي سبب حضوره إلى الاجتماع (التصور البشري الكلي)، وهذه القضية، في الوقت ذاته، شق من مادة اللاهوت التي يلزم اعتناقها من قبل الذات (التصور الفردي). هنا تكمن المشكلة «المنطقية» التقليدية التي تواجه الديانة التوحيدية؛ صحة الوحي تثبت بالوحي، أو اللاهوت هو دليل ذاته. توحيدياً تمّت معالجة هذا المشكل على مستويين:
1- على المستوى النقلي، الذي تمثّله المؤسسة الرسمية عادة، ويعبّر عن كتلة التدين الشعبي الأوسع داخل كل ديانة، جرى تجاهل المشكل، اعتماداً على منطق التسليم الديني ذاته (راجع هذه المعالجة «السلبية» في الإسلام السني، حيث يهيمن التفكير النقلي على المنظومة الرسمية، التي تشكّل الكتلة الصلبة من جسم الديانة، والتي تتمثّل في التفسير، والفقه، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث. وفي المعالجات الشيعية لفكرة الإمامة، راجع مسلكية الاعتماد على نصوص منسوبة إلى الأئمة، إلى جانب الاهتمام بأدوات التأصيل العقلي. انظر كتابي: السلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ).
2- على المستوى الكلامي، فرض المشكل ذاته كمسألة «أولية» يلزم حسمها من خارج حجية النص الديني. إجمالاً، أقر الكلام التوحيدي الاعتزالي والأشعري، صراحة أو ضمناً، بأسبقية العقل على الدليل السمعي، وحضرت آليات الجدل المستمدة من المنطق اليوناني في تأسيس اللاهوت «النصي» في اليهودية والمسيحية =

وفق هذا المفهوم، يبدو الوحي مصطلحاً توحيدياً خالصاً، فبحسب

= والإسلام. ومن هذه الزاوية سنلاحظ التشابه المنهجي الذي يجمع في سياق واحد بين فيلون السكندري وابن ميمون، وأغسطين وتوما الأكويني، وابن رشد وابن تيمية. قارن، إجمالاً، بين كتاب ابن ميمون «دلالة الحائرين»، وكتاب ابن رشد «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال»، وكتاب ابن تيمية «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، الذي يقول فيه: «العقل أصل النقل. فلو قدّمناه عليه كان قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل».
كلّ الأطروحات الدينية استطاعت تقديم تبرير «عقلي» للاهوتها؛ تبرير مبني على آليات المنطق ذاتها. وهذا يعني قابلية الآليات المنطقية -إجمالاً- للتكيف مع أطروحات متناقضة. ولكن هذا التكيف يظل «نسبياً»، لأن صحة التبرير العقلي لكل أطروحة قضية خاصة بها وغير مقبولة من خارجها. مؤدّى ذلك أن آليات المنطق التقليدية لا تتمتّع بتلك الخصائص الموضوعية التي يظنّ أنها تتمتع بها، وأنّها موجهة من قبل آليات أخرى ذات طابع «اختلافي» ذاتي. وأنّ النسبية معطى أصلي دائم وطبيعي بسبب أن الأفكار لا تعمل مستقلة عن الاجتماع؛ أي لا تعمل إلا في ظل تعددية من الذوات.
هذا المعنى هو الذي يفرض فكرة «الإيمان» بديلاً لـ «البرهان» كفكرة قادرة على تبرير اللاهوت. الإيمان هنا: هو اعتناق ما لا يحتاج إلى برهان بالنسبة إلى الذات، وما لا يمكن برهنته بالنسبة إلى الآخر. الذات، بالنسبة إلى ذاتها، لا تحتاج إلى برهنة ما تدركه مباشرة من داخلها. أما بالنسبة إلى الآخر فهي مستغنية عن إقراره بما هي تدركه فعلاً.
القضية هنا، ليست بالضبط، أو ليست فقط، كما تصور «كانت»، قضية عدم قدرة العقل على إدراك حقيقة اللاهوت (الذي يقع خارج إمكانيات التجربة)؛ بل هي -أيضاً وقبل ذلك- أن العقل (المبادئ الموضوعية المفترضة) يوجه من قبل آليات أعمق داخل الكيان الكلي الذي نسميه الذات، والأهم أن هذا الكيان الذاتي يوجد ويشتغل طول الوقت داخل كيان كلي أوسع نسميه الاجتماع.
تاريخياً: ظهر التبلور النظري للديانات التوحيدية (سيظهر ذلك بوضوح أكثر مع المسيحية) في سياق الهيمنة الكاملة للتفكير اليوناني، الذي صدر نفسه من أرسطو كمرادف لموضوعية كونية شاملة، التقطها الكلام التوحيدي وأدمجها في مقولاته السمعية. هذا التفكير، رغم اعترافه بحضور الذات، لم يستوعبها كموجود «اجتماعي»، أي لم يتعامل معها وهي في حالة التعدد، أو من وضعية التعدد.

التاريخ «المقروء» لم تعرف الديانات السابقة على اليهودية ظاهرة «النبوة» على النحو المعروف في ممارسات التدين العبرية، التي تطورت على مدى زمني طويل، وعبر أكثر من حقبة تأسيس واحدة، والتي أسفرت عن «نظرية» متمايزة في الوحي، تضمنها العهد القديم، وانتقلت بتحويرات محدودة إلى المسيحية والإسلام.

هذه الديانات السابقة على اليهودية عرفت صوراً متنوعة للاتصال بالإله، ما يعني أن فكرة الوحي بالمعنى الواسع لم تكن غائبة عنها. وفي واقع الأمر، يقوم مفهوم الدين أصلاً على معنى الاتصال بين البشر والإله، وبالتالي جميع الديانات القديمة بما في ذلك البدائية منها، هي، بنحو ما، ديانات وحي بالمعنى الواسع، وتفترض الإناسة الدينية المعاصرة -وهي وضعية تطورية إجمالاً- أن فكرة الوحي التنزيلي لم تكن ممكنة «لولا أن البشر كانوا قد كونوا في مبتدأ أمرهم فكرة غامضة عن الوحي. فالعالم الخارجي والعقل قد أوحيا للبشر أينما كانوا بوجود الشأن الإلهي، وجعلاهم يعون طبيعتهم الخاصة وقدرهم»[57]. وفقاً لهذا التحليل، الوحي مفهوم إنساني نابع من داخل الاجتماع (العالم الخارجي والعقل)، وهو ناتج عن تفاعل الذات (العقل) مع الطبيعة (العالم الخارجي)؛ إلهامات فوق حسية تستقبلها الذات من خارجها، أو تستدعيها إلى داخلها عبر ملكات الإدراك[58]. ولكن إذا كان العالم الخارجي والعقل يوحيان دائماً بوجود الشأن الإلهي، فمعنى ذلك أن هذا الشأن يفرض ذاته على الإنسان فرضاً ضرورياً (طبيعياً). وهو معنى يقارب، إن لم يساوِ، القول بالوحي الفطري.

---

(57) برتشارد، «ديانة البدائيين»، المرجع السابق، ص152، 153.

(58) الوحي بهذا المعنى يتجاوز دائرة الدين ليصبح مصطلحاً معرفياً عاماً: أداة لتلقّي المعرفة عن مصدر خارجي. وهو معنى معروف في الاستخدامات اليونانية التي ترجع عبقرية الفن إلى إلهامات من نوع الوحي آتية من خارج الذات، وكذلك في التفسيرات العربية الجاهلية التي تكلّمت عن الشياطين التي تلهم الشعر.

يصدر هذا الطرح عن الرؤية الوضعية التطورية، التي تستبعد المعنى الإلهي المفارق للاجتماع من بنية الوحي، والتي تذهب إلى أن الديانة التوحيدية هي تطوير للأفكار والممارسات الدينية السابقة على اليهودية في المنطقة السامية ومصر. ويدخل ذلك في مفهوم الوحي التنزيلي الكتابي الذي كان، بدوره، تطويراً لفكرة الوحي عن أشكالها الأولية المعروفة في ممارسات التدين القديمة (الرؤية/ العرافة/ التنجيم).

في المقابل، يستبعد الطرح الديني، مدفوعاً بفكرة المطلق؛ أي معنى بشري اجتماعي من بنية الوحي (سيتطور هذا التحليل نسبياً في المسيحية المتأخرة تحت ضغوط النقد التوثيقية التي تعرض لها الكتاب المقدس بدءاً من عصر النهضة). ولذلك فهو يتوجس من فكرة التطور، ولا يرحب بمفهوم الوحي الكلي أو الواسع، الذي يسمح بالجمع بين الصدور الإلهي والفاعلية الإنسانية، التي تتعدد -طبيعياً- بتعدد الذوات، والبيئات، والثقافات.

بحسب الواقع التاريخي المكتوب، ثمة تطور وقع على مفهوم الوحي مثلما وقع على بنيات اللاهوت، وثمة أيضاً تعدد. ولذلك فالمشكل في النهاية بين الطرحين هو حول تفسير التطور والتعدد لا حول وقوعهما. وهو ما يجعل المسألة تعود، كما في كل مرة، إلى مربع الإيمان. ومع ذلك فالقول بالتطور والتعدد لا يرتب، بالضرورة النظرية، نفي المعنى الإلهي المفارق عن بنية الوحي، خصوصاً حين نتكلم عن المفهوم الكلي المطبوع، طالما أنّ فاعلية الذات عموماً حيال الوحي ترجع إلى إرادة الخلق الإلهي ذاتها.

التوجس الديني التوحيدي من فكرة التطور ينسحب على فكرة التاريخ المقروء. وفي الواقع يتبنى الطرح التوحيدي سياقاً سردياً تاريخياً خاصاً، أعني سياقاً موازياً للسياق التاريخي المكتوب. وهو يستند إلى الهيبة التسليمية التي يتمتّع بها النص الديني بديلاً لـ«الشروط التوثيقية» التي يتطلّبها التاريخ المكتوب. ورغم أنّ هذه الشروط لا تغطي كلّ المساحة التي يعالجها هذا التاريخ، إلا أن فارقاً نسبياً بين السياقين في مسألة التوثيق يظلّ قائماً. ومع

ذلك يقدم النسق التوحيدي أطروحاته التاريخية مستغنياً عمّا يَعدّه شهادة اعتماد غير ضرورية من قبل التاريخ المكتوب. المشكل هنا أن «التوثيق» يظلّ ضرورياً، طالما أنّ النسق الديني يطرح وقائع تاريخية. هذه الوقائع تمثل منطقة مشتركة (تدخل في اختصاص) الإناسة الاجتماعية. ثمة منطقة أخرى يمتلكها الطرح الديني، وتقع خارج اختصاص الإناسة وخارج إمكانياتها المنهجية، هي منطقة الإيمان. صعوبة المسألة تأتي من الخلط بين المنطقتين؛ منطقة التاريخ الذي يتعلّق بوقائع؛ أي بمعطيات قابلة للفحص بالوسائل التجريبية (الملاحظة والمقارنة الموثقة)، ومنطقة الإيمان التي تتعلّق بأفكارٍ ومعتقداتٍ داخلية غير قابلة للاستقصاء التجريبي. كلا الطرحين التوحيدي الديني، والإناسي الوضعي -كلّ بطريقته- يقع في هذا الخلط: الأول يسحب الإيمان على «وقائع» تاريخية، فيقع في مشاكل توثيقية، والثاني يسحب التاريخ على «أفكار» إيمانية فيقع في مشاكل موضوعية لا يمتلك أدوات التعاطي معها. والنتيجة هي أنّ الأول يتنكر للواقع (التطور)، والثاني يصادر على الموضوع من البداية بموقفه المسبق من فكرة الإيمان.

في النسق التاريخي التوحيدي الموازي: بدأ تاريخ الدين مع الإنسان بالتوحيد. وبصرف النظر عن الزمان التوراتي القصير الذي انقضى على هذه البداية (ستة آلاف سنة بحسب سفر التكوين)، كان ثمة منذ البداية وحي إلهي بالمعنى الشخصي المنزل، وكان ثمة على الدوام أنبياء مرسلون إلى البشر، ينتظمون في سلسلة واحدة متتالية تدعو إلى توحيد الله، تبدأ من آدم وتنتهي بمحمد. يقول القرآن ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فَاطِر: 24]. يدفع هذا النسق نظريات التطور التي تقول بها الإناسة الوضعية بتياراتها المختلفة: فالديانة التوحيدية لم تنشأ تطويراً للممارسات الطبيعية البدائية، أو الديانات الوثنية اللاحقة؛ بل كانت هي الأصل الذي انحرفت عنه هذه الممارسات والديانات. وإذا كانت الديانات الأخيرة قد عرفت بعض الأفكار والممارسات التي تبدو مشابهة للأفكار والممارسات التوحيدية، فذلك يرجع

إلى البقايا الصحيحة التي ظلّت محتفظة بها رغم الانحراف (سنرى لاحقاً أنّ هذا الطرح لا ينسجم تماماً مع نصوص في العهد القديم).

لا يسع الطرح التوحيدي إنكار الواقع (التعدد والتطور). فالانحراف عن التوحيد الأصلي ينطوي على تطور لاهوتي ترجع أسبابه إلى الاجتماع، كما أنّ العودة إلى هذا التوحيد، من خلال الديانة الكتابية، هي أيضاً تطور لا يمكن فهم أسبابه بعيداً عن الاجتماع.

جميع الديانات ظهرت ضمن سياق تاريخي؛ أي داخل الاجتماع: وكلّ لاهوت يعكس البيئة الاجتماعية (الطبيعية) الاقتصادية، الثقافية، السياسية، التي يظهر فيها، فالمطلق -كما أكرر- لا يعمل في الفراغ؛ بل من خلال الذات وقوانين العالم. ثمة فوارق هيكلية واضحة في التصورات الدينية ومفردات التعاطي مع الفكرة الإلهية، بين أنماط التدين المجاورة لليهودية في الشرق الأدنى، وأنماط التدين البعيدة في الشرق الأقصى. وثمة فوارق ذات طابع تفصيلي واضح بين الديانات التي تنتمي إلى المحيط الجغرافي ذاته، تعكس بدورها فوارق طبيعية وثقافية، وينعكس ذلك كله على مفهوم الوحي، من حيث إنّ تصور الإله يحدد كيفية الاتصال به. وهو ما يفسر لماذا لم يظهر أصلاً مفهوم النبوة أو مفهوم الوحي في ديانات الشرق الأقصى «اللاثنائية»، ولماذا تعددت أشكال الاتصال بالإله في ديانات الشرق الأدنى «الثنائية» المجاورة لليهودية:

في التصور الديني الهندي لا ينفصم الذات والعالم عن الحقيقة الإلهية. ثمة وحدة وجود كلية مطلقة تجمع الإنسان والطبيعة والإله الأعلى، الذي ليس له وجود مفارق للذات والعالم. ومن ثم فليس ثمة حاجة إلى وسيلة اتصال بين الله والذات؛ لأن الله كامن في الذات. إذا كان ثمة وحي فهو داخلي ينبع من تأملات الذات الداخلية، وهو متاح لكل إنسان في جميع الأوقات، ولا سبب يدعو إلى قصره على شخص واحد في لحظة تاريخية بعينها[59].

(59) انظر الفقرة 8 من هذا الفصل. في التدين الهندي عموماً انظر: =

وفي التدين الصيني؛ حيث تحضر الفكرة الإلهية على نحو غامض يرنو إلى السماء بوصفها القوة المطلقة (تين)، لم يتبلور تصور واضح للإله كروح عليا معنية بالإنسان وحياته على الأرض. هذه الحياة تدار عن طريق الحكمة والانسجام مع الطاو (Tao) أو النظام الكلي للطبيعة، وهذا ينبع من داخل العالم، لا من السماء. ولم يصرح الحكماء الطاويون، ولا كونفشيوس لاحقاً، بأنهم يتحدثون باسم الإله. اهتم كونفشيوس بالحياة الاجتماعية على الأرض أكثر من اهتمامه بالطبيعة وبالقوة السماوية التي تحمل معنى الألوهية. لكن «منسيوس» أكبر شراح كونفشيوس (289 ق.م) سيعطي القوة السماوية الغامضة خصائص الإله الحي المعني بحياة الناس على الأرض؛ فالسماء تسمع وترى وتوجه حركة الإنسان والعالم، وتستطيع الذات عبر التأمل أن تقرأ إرادة السماء (نوع من الوحي الفطري الواسع). وانطلاقاً من هذا الفهم رأى منسيوس أن كونفشيوس «نبي» مرسل من السماء لاحقاً، وكرد فعل وطني مضاد لانتشار البوذية في الصين، سيتحول كونفشيوس في بعض القراءات إلى إله. وسيتحول «لاو تسو» مؤسس الطاوية، التي ظلت قائمة إلى جانب الكونفشيوسية، إلى شخص مرسل من عالم الروح، بعد أن صعد إلى السماء عند قمة جبل لونج (نوع من الوحي الشخصي المباشر)، وستضفي عليه أيضاً صفات الألوهية، ويلقب بـ «الإمبراطور الملغز الأصل»[60].

تنطوي الديانتان الطاوية والكونفشيوسية، بطابعهما التجريدي، على نوع

= - S. Dasgupta, A history of Indian philosophy, Cambridge, Cambridge university press, 1932.

- Betty Heimann, Facets of Indian Thought, London, Allen and Unwin, 1964.

- Kenneth Morgan, ed, The Religion of the Hindus, New York, Ronald press, 1953.

(60) في التدين الصيني عموماً انظر:

H. G Creel, chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung, Chicago, university of Chicago press, 1960. James Ware (Translation) of the sayings of Mencius, New York, New York American library, 1955.

وانظر: والتر ستيس، هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق، الفقرة 729.

من التطوير النظري لأنماط تدين سابقة عرفتها الصين القديمة، ووقفت من خلالها -بشكل أكثر صراحة- على فكرة الآلهة الشخصية القريبة من مفهوم الإله في المنطقة السامية والشرق الأوسط القديم (في الطاوية التقليدية لا تظهر الآلهة بوضوح كقوة فاعلة وحية ذات اتصال مباشر بالبشر؛ بل كفكرة كلية مفرغة من المضمون الروحي أو شديدة التجريد. وفي الكونفشيوسية تتراجع الفكرة السماوية ذاتها أمام الجوانب المباشرة للإصلاح الاجتماعي)[61]. وفيما يشبه التقاليد الكنعانية السورية، عرف الصينيون آلهة

(61) لذلك يدرج هيجل الديانة الصينية -كالهندية- في الديانات الطبيعية؛ أي الدرجة الأولى من سلم التطور الديني، على أساس أن هذه الديانة لم تدرك الله أو المطلق كروح كامل (كما ستفعل المسيحية)، بل أدركته باعتباره قوة مطلقة، هي قوة السماء التي تسمى (T'ien)، فالله هنا هو الكلي غير المتميز، أو هو «الوجود الفارغ الذي لا مضمون له». انظر: ستيس، «فلسفة الروح»، المرجع السابق، الفقرات 723-735.

يستند هيجل، بالطبع، في هذا التكييف، إلى الطابع التجريدي المفرغ للطاوية. وإلا فالديانات الصينية السابقة على الطاوية عرفت آلهة ذات خصائص شخصية قريبة من خصائص الآلهة السامية، وبالتالي فهي لم تكن ديانات «جوهر» كما يصف الهندوسية، ولا ديانات «قوة» بالمعنى الميتافيزيقي المجرد كما ينطبق على الطاوية. يقع هيجل في مأزق القول بالتطور المتصاعد للدين وصولاً إلى فكرة الروح المطلق، التي لا تتحقّق بكمالها إلا في المسيحية. ورغم أن هيجل يتحدث عن الدين ككل باعتباره مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح تقع بين الفن والفلسفة، وبالتالي فهو من إنتاج عقل واحد وروح واحدة؛ أي إنه يتحدث عن تطور منطقي لا زماني، إلا أنه يعود للتحدث عن مراحل زمنية: «فأدنى مرحلة في الدين هي بصفة عامة أقدم مرحلة». إذاً، فالتجريد الطاوي -بحسب التحليل الهيجلي- كان يجب أن يكون سابقاً على التشخيص أو شبه التشخيص الذي عرفته الديانة الأقدم. مشكلة هيجل أنه أراد تقديم فلسفة «دينية» متوافقة مع المسيحية، ومن هذه الزاوية فهو يتشابه مع الأنثروبولوجيين التطوريين الذين أرادوا تقديم تفسير «لا ديني» لأصل الدين القديم. هيجل دخل إلى المسألة وهو تنقصه أدوات التوثيق التاريخية إلى حد كبير قياساً إلى التطوريين. وهؤلاء دخلوا إلى المسألة تنقصهم =

زراعية، منها آلهة التراب التي رفعت إليها الطقوس طلباً للخصب، وفي كل قرية أقام المزارعون تلة ترابية تسمى «شي» وتُعدّ رمزاً للخصوبة. ولكن الفكرة الإلهية تتمثل بشكل أوضح في السماء؛ حيث سيظهر الإله «تي» الإله السماوي الأعلى، الذي يشرف على الأرض، ويرسل إليها المطر، والذي يطلب الصينيون رضاه قبل خوض الحرب من خلال المنجمين (نوع من الوحي الصاعد في صوره الأولية).

هذا يظهر الارتباط الوثيق والمنطقي بين فكرة الوحي وفكرة الإله الشخصي الحي الذي يهتم بالإنسان ويشمله بعنايته. فمع الحضور «النسبي» لهذه الفكرة الأخيرة في الديانة القديمة، يحرز الوحي حضوراً نسبياً من خلال التنجيم. ومع ذلك سنلاحظ أن فكرة الوحي لم تبرز كفكرة محورية (مركزية) في التدين الصيني عموماً وفي الطاوية والكونفشيوسية خصوصاً، على النحو الذي برزت به في نسق التدين العبري؛ حيث تنبني الديانة أساساً على فكرة الوحي (علاقة اتصال مباشرة مع الإله تبدأ بمبادرة منه)، وحيث الإله -وهو روح حية ذات صفات معروفة تشبه صفات البشر- يبدي اهتماماً واضحاً بحياة «الشعب» إلى حدّ التعاقد معه على الشريعة ووعده بالأرض، ومساعدته في الحروب تنفيذاً لهذا الوعد.

سأنتقل الآن إلى المحيط الجغرافي الديني الذي ظهرت فيه اليهودية.

كيف تطور مفهوم الوحي في السياق العبري قياساً إلى الديانات السابقة على اليهودية؟

وإلى أي مدى تطور هذا المفهوم في المسيحية والإسلام قياساً إلى اليهودية؟

= آليات التعاطي مع الفكرة المطلقة التي تشتغل داخل الذات. بوجه عام، ومع تقدم آليات البحث الأنثروبولوجية، ظلت نظريات التطور التقدمي (الأحدث والأرقى) تواجه إشكالات موضوعية منهجية وتوثيقية مستعصية.

سأناقش في الفقرات الآتية:

- الوحي في أنساق التدين السابقة.
- الوحي في السياق العبري.

أما الوحي في السياقين المسيحي والإسلامي فيناقش في الفصل الثاني ضمن النسق الكلي وتباينات اللاهوت.

-10-

قبل اليهودية

أنساق ثلاثة مجاورة

ثمة تاريخ طويل للتدين البشري سابق على اليهودية. تشكلت اليهودية عبر مراحل طويلة نسبياً في محيط جغرافي مزدحم بالديانات. وهي دخلت في علاقات تماس مباشرة مع ثلاثة أنساق دينية رئيسة: المصري، والسوري، والآشوري البابلي. لن أناقش تفصيلياً، في هذه المرحلة، مسألة التأثير الذي تركته هذه الأنساق في بنية اليهودية عبر مراحل تطورها. ولكني سأشير إجمالاً إلى أن التداخل اللاهوتي ظاهرة عامة في التاريخ الديني. وهي تبدو أكثر وضوحاً بين الديانات المتجاورة جغرافياً؛ أي التي تنتمي إلى الكتلة السلالية الثقافية الواحدة أو الحاوية لعناصر متقاربة. الديانات الكتابية تبدو شديدة الحساسية تجاه هذه المسألة؛ لأنها تنسب لاهوتها التفصيلي إلى الوحي الإلهي. ولكن جميع اللاهوتات هي، في الواقع، تدينات؛ أي ممارسات ناجمة عن تعاطي المطلق الإلهي داخل العالم (الاجتماع)، ولذلك فهي تدخل ضمن مفردات الثقافة التي تتناقل بالاحتكاك الطبيعي بين الفضاءات العقلية المتقاربة. فالإله السوري «أدونيس» ينتقل إلى ثقافة ما بين النهرين باسم «تموز» إله الشمس والربيع، الذي سيقترن بإلهة الخصب «عشتار» (عشتروت)، وهي ذاتها الإلهة السورية «نينتود»، التي ستنزل -بحسب الديانة السومرية الأكادية- إلى العالم السفلي كي تنقذ عشيقها تموز من الموت.

انتقلت عشتار إلى اليونان باسم «أفروديت»، وإلى روما باسم «فينوس»، وحولها الفرس الزرادشتيون إلى «أناهيتا»[62].

---

(62) وصلت عشتار أيضاً إلى التدين المصري، ضمن عدد من الآلهة الأجنبية، التي صورها المصريون على جدران المعابد. مثل: بعل، وعنات، ورشف. جلب الهكسوس (1674 ق.م) عبادة بعل وتشوب السوريين، ووحدوها بـ (ست) رمز الشر وقاتل أوزيريس (انظر: Religion in ancient Egypt, Cornell university, 1991. ch 1 by David. P silverman).

ومن الديانات المصرية انتقلت عبادة «حتحور» ربة الأمومة والجمال والحب إلى سورية، وانتشرت عبادة «إيزيس» انتشاراً واسعاً عبر الإمبراطورية الرومانية.

«إن تشميس آمون سهل في آن واحد المعرفة الدينية ورفع إلهاً شمسياً للصف الأول. ولأن الشمس كانت الإله الوحيد المقبول عالمياً، فإن أجمل الترنيمات إلى آمون-رع الممجدة له كخالق عام وعالمي قد ألفت في بداية العهد الإمبراطوري الجديد (الأسرة الثامنة عشرة (1562-1308))، ومن جهة أخرى فإن عبادة الإله الشمسي بصفته الرب السامي بامتياز قد هيأت بعض الوحدة الدينية؛ سيادة مذهب إلهي واحد فرض بنجاح من وادي النيل حتى سورية وفي الأناضول (إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، المرجع السابق، ص134) وانظر:

Frankfort, Henri, «Kingship and the Gods», A study of ancient Neer Eastrn Religion as the integration of society and nature. Chicago university press, 1948.

وفي الشرق الأقصى يسهل ملاحظة التناقل اللاهوتي في تمدد البوذية إلى الصين، وتداخلها مع الطاوية الكونفشيوسية؛ حيث ظهرت محاولات للتوفيق بين الديانات الثلاث: «أعلن تان تشياو من الطاويين أن الطاو هو المبدأ الرئيسي في الأديان الثلاثة، ومن البوذيين شبه لي شيه شين البوذية بالشمس والطاوية بالقمر والكونفشيوسية بالكواكب الخمسة. وبادر راهب بوذي لاحقاً إلى وضع تماثيل كونفشيوس ولاتسو وبوذا في المعبد جنباً إلى جنب» انظر: الأديان الحية، المرجع السابق، ص90.

وفي اليابان تداخلت البوذية بسهولة مع ديانة الشنتو الوطنية، «ورأى الكهنة أنّ آلهة اليابان المحلية هي نوع من البوذا، وأنّ إلهة الشمس أما تيراسو هي وجه للبوذا فيروكانا. وعن هذا التداخل ظهر مذهب ريجوجو الذي يعني الشنتو الممزوج، وفيه أعطيت الآلهة البوذية مكان الصدارة فيما اعتبرت الآلهة اليابانية وجوهاً أو تجليات لها» (السابق، ص99).

=

سنقف، لاحقاً، على حجم التداخل اللاهوتي بين اليهودية والديانات المجاورة على المستويين النظري والعملي (الطقوس التي تمارس إلى جانب الطقوس الموجهة إلى يهوه). ما أناقشه الآن هو كيف حضر مفهوم الوحي في هذه الأنساق الدينية الثلاثة، تمهيداً لفهم الكيفية التي تطور بها مفهوم الوحي التنزيلي الشخصي، وهي عملية مركبة ذات ارتباط وثيق بالتاريخ الاجتماعي السياسي للشعب العبري، وانعكاساته العملية على اللاهوت اليهودي، وخصوصاً فكرة التوحيد.

نسق التدين المصري

الفرعون - الدولة - الوحي

يصعب الحديث عن «ديانة» واحدة للعصور الفرعونية؛ التي امتدت إلى ما يزيد على ثلاثة آلاف سنة سابقة على المسيح، واستوعبت أعداداً لا حصر لها من الأرباب والربات إلى جانب عدد محدود من الآلهة الرئيسة. (الأرباب والربات -كما سنلاحظ بالاستقراء- كائنات عليا ذات سلطة ولكنها مخلوقة للإله، ومحلية غالباً. أما الإله فهو الكائن الأعلى الذي خلق الكون والأرباب والإنسان). ومع ذلك يمكن الحديث عن نسق كلي ممتد تشير إليه ملامح مشتركة ومتواصلة للتدين المصري القديم طوال العصور التاريخية (بعد ظهور الكتابة)، بدءاً من الدولة القديمة حتى مراحل الدولة الحديثة. وهي المراحل التي تتقاطع تاريخياً مع ظهور العبريين على مسرح الأحداث، وتشكّل الديانة

= يسهل ملاحظة هذا التناقل أيضاً في الهند؛ حيث أدى تلاقح الهندوسية بالأفكار الإسلامية بعد القرن العاشر إلى ظهور ديانة السيخ. في فضاءات ثقافية متقاربة يدور التفكير الديني حول معانٍ متقاربة. فهذه الفضاءات تصدر غالباً عن أرضية أنطولوجية مشتركة وخلفيات شعورية متشابهة هي التي تحدد اتجاه النظر في الفكرة الدينية ومفرداتها الأساسية في الإطار العام. نمط التفكير الديني العبري لم يكن ليظهر في الشرق الأقصى. والبوذية التي انسلخت من الهندوسية لم تكن لتظهر في محيط التدين المتوسطي في الشرق الأوسط.

اليهودية. هذا النسق المتواصل هو الذي يتيح لنا -ببعض التجاوز- الحديث عن العصور الفرعونية ككتلة تاريخية دينية واحدة.

يتوافر للتاريخ المصري القديم مادة توثيقية هائلة. وقد «تكرّر بشكل دائم استخدام النصوص الدينية على الآثار، وتمّ تسجيل مجموعة واحدة ومتكاملة من النصوص لأول مرة خلال الدولة القديمة على الحجرات الداخلية لعدة أهرام في سقارة، وهي المعروفة باسم "متون الأهرام"، وتحتوي هذه النصوص الجنازية على معلومات وافية بالوصف أو الحوار أو الرواية، بحيث تسمح لعلماء المصريات بصياغة النظريات الخاصة لمفاهيم الألوهية خلال العصور الفرعونية، ولتقديم تكهنات للمفاهيم المستخدمة في الماضي العتيق»[(63)]. وتوالت عمليات التسجيل، التي تكشف عنها الكتابات والصور والرسوم، المنقوشة، والمدونة على جدران المعابد وفي التوابيت والبرديات، ومن أهمها مجموعة التعاويذ والأدعية الجنائزية المخصصة لاستخدام الطبقة العليا والمعروفة بـ «نصوص التوابيت»، ومجموعة التعاويذ والأدعية البردية التي ظهرت في الدولة الحديثة ويستخدمها جمهور الشعب والمعروفة بـ «كتاب الموتى»، إضافة إلى التماثيل والأدلة الأثرية التكميلية التي كشفت عنها الحفريات.

بالطبع ستسقط مفاهيمنا الذهنية والثقافية على المادة التاريخية التي نقرؤها ونحن نحاول إعادة بناء الهيكل العام للتدين المصري القديم. فما نحاوله هو أن نفهم هذا الهيكل بطريقة «منطقية»، وهذا بعينه يعني تسكين المادة التاريخية القديمة (على فرض كفايتها) داخل مفاهيمنا المعاصرة. ما يلزم التنبه إليه هنا هو أن التصورات العامة للفكرة الدينية ذاتها لا تتطابق، وخصوصاً بين العصور المتباعدة، أتحدث عن اختلافات ذات طبيعة جذرية في المعطيات المفهومية. ولذلك يتعين -قدر المستطاع- ترك كل تصور ديني

(63) Religion in ancient Egypt, Ibid.

يعبر عن ذاته من داخل بنيته الخاصة، وأن ندرك في الوقت ذاته أن معارفنا في هذه الحالة تظل تقريبية.

عبد المصريون القدماء عبر العصور الفرعونية آلهة رئيسية متعددة. وتعبير الآلهة يشير هنا إلى قوة عليا غامضة إلى حدٍّ ما، ولكنّها ترتبط بأسطورة الخلق الأول ومفرداتها اللصيقة بالطبيعة. على امتداد هذه المساحة الزمنية نقرأ عن الإله «أتوم»، والإله «بتاح»، والإله «رع»، والإله «خنوم»، والإله «أوزيريس»، والإله «آمون»، والإله «آتون». بعض هذه الآلهة يتمدّد حضوره عبر العصور (الدولة القديمة، والوسطى، والحديثة، والحقبة المتأخرة)، وقد يختفي نسبيّاً ثم يعود للحضور[64]. ونقرأ عن عمليات اندماج بين الآلهة؛ ظهرت الشمس باعتبارها العنصر الطبيعي الأقوى، مصدر الضوء والحرارة وتجديد الحياة، وكان رع ظاهريّاً هو إله الشمس الأكثر شيوعاً خاصة في العصور الأولية، وقد توحد أو اندمج مع آلهة أخرى لتكوين عدة آلهة جديدة، مثل: «رع حور آختي»، و«رع - حورس» إله الأفقين، و«رع أتوم»، و«آمون رع»، الذي يعرف بملك الآلهة[65]. وسنقرأ، أيضاً، عن تجليات تجسيدية لهذه الآلهة في شكل تماثيل ذات صور بشرية وحيوانية، أو مباشرة من خلال تقديم الطقوس لأنواع من الحيوانات الحية. ولكن هذه التجليات

---

(64) عند الأسرة التاسعة عشرة أواخر الدولة الحديثة تظهر في قدس أقداس معبد أبي سمبل الخاص برمسيس الثاني تماثيل الإله بتاح (الذي يرجع إلى الدولة القديمة في منف) والإله رع حور آختي، والإله آمون رع، إلى جانب تمثال رمسيس الثاني الذي كان قد أعلن نفسه إلهاً.

وفي العصر المتأخر (بعد انتهاء الدولة الحديثة بوفاة رمسيس الثالث من الأسرة العشرين) حاول الحكام الأجانب والحكام الذين يساندهم الأجانب إحياء الأساطير القديمة للآلهة وتوظيفها سياسيّاً. وبوجه عام «استمر عامة الشعب يركزون عقيدتهم على أوزيريس ورع، ولو أنهم كانوا يقدسون أيضاً آلهة محلية مألوفة».

انظر: Religion in Ancient Egypt, ch2, by Leonard H.Lesko.

(65) Religion in Ancient Egypt, ibid.

-كما يفهم أحياناً من النصوص والتراتيل المسجلة- لم تكن أكثر من تعبيرات رمزية عن الكائن الإلهي الأعلى، الذي تنسب إليه خاصية الخلق، ويشار إليه غالباً كإله وحيد مطلق القوة، أو هي وسائل وسيطة للتعاطي المباشر مع هذا الإله.

النسق الديني المصري -الذي تواصل بالتراكم على مدى زمني طويل- يجمع على نحو مدهش بين عناصر متناقضة، أو هي تبدو كذلك من وجهة النظر المفهومية الراهنة. فثمّة ملامح توحيدية مبهمة تمتزج بالممارسات التعددية الصريحة. وثمّة صياغات تجريدية غامضة تتجاور مع الظواهر التجسيدية المتعددة. أمّا التناقض الأهم فيظهر في مسألة الملكية الفرعونية، حيث تختلط الصفات البشرية بالخصائص الإلهية على نحو لا يخلو من الغموض والاضطراب.

استوعب النسق المصري فكرة التعدّد الإلهي على المستويين المحلي والقومي، وانتهى إلى تقنينها في صيغة محددة هي صيغة «المجمع المقدس» أو «مجمع الآلهة»، الذي ينعقد في هيئة محكمة برئاسة أوزيريس لمحاسبة الناس بعد الموت[66]. ومع ذلك فالمعاني التوحيدية كانت حاضرة طوال المراحل السابقة على أخناتون. وبحسب النصوص المسجلة وصف كلّ إله من الآلهة الرئيسية (الخالقة) بصفة الوحدانية المطلقة. وقبل ظهور أخناتون بقرون كان الإله آمون رع يخاطب بأنه «الواحد الأحد الفريد، الذي لا مثيل له». ويبدو من هذه التراتيل، التي ظهرت في عهد الملك أمنحتب الثالث (1390-1353 ق.م)؛ أي قبل أخناتون مباشرة، أن التدين المصري يتجه

---

(66) يضم المجمع المقدس آلهة يعود ظهورها إلى عهود سابقة على الدولة الحديثة التي ظهرت فيها التعاويذ الجنازية المتاحة لجمهور الشعب والمعروفة «بكتاب الموتى». هذا يشرح فكرة النسق المصري المتواصل رغم طول المدى الزمني للعصور الفرعونية.
- انظر: كتاب الموتى.

تدريجياً من فكرة التوحيد الجزئي أو التوحيد المشوب (عبادة إله واحد دون إنكار لوجود آلهة أخرى) إلى فكرة التوحيد الحصري التي فرضها أخناتون (أمنحتب الرابع) كي تنصب العبادة على آتون، مع إنكار وجود آلهة أخرى[67]. ولكن «إصلاحات» أخناتون التوحيدية لم يكتب لها الاستمرار، فبعد وفاته أعيد الاعتبار للآلهة مع بقاء المعاني التوحيدية التقليدية التي تنصب على الإله الأعلى.

وإلى جانب المظاهر التجسيدية الواضحة، سنقف على صيغة تجريدية خالصة لمفهوم الألوهية تتمثّل في «ماعت» التي تشير، بغموض ميتافيزيقي، إلى معنى النظام والاستقامة والتوازن المحض، كمقابل للفوضى والاضطراب في حركة الكون والاجتماع، الذي تسبّبه قوى مناوئة خارجة عن سلطة الإله (وهو معنى مشابه لمعنى الطاو الصيني). ولكن مفهوم الألوهية لم يتحول قط إلى «جوهر» مجرد أو «قوة» نظرية خالصة؛ كانت للإله ببساطة خصائص الروح الحية، وكانت له، بحسب النصوص، صفات بشرية اعتيادية، فهو يسمع، ويتكلّم، ويفكّر، ويحبّ ويكره، ويرضى ويغضب[68]. وفي الوقت

---

(67) انظر

Hornung, Erik, Conceptions of God in Ancient Egypt: The one and the many, trans. Jhon Baines Ithaca, Cornell university press, 1982. pp.219, 244.

وانظر مناقشة بينز للتراتيل الموجّهة إلى الإله آمون، في برديّة ترجع إلى فترة الانتقال الثاني، قبل الدولة الحديثة مباشرة (محفوظة في المتحف المصري) في:

Religion in Ancient Egypt, ch3

«الإله الخالق يختلف عن جميع الآخرين، بما فيهم الآلهة الأخرى. فهو خالق كلّ شيء حتى الحشرات».

(68) انظر الديانة في مصر القديمة، المرجع السابق، الفصل الأول، الذي حرّره دافيد. ب. سلفر مان.

وانظر إجمالاً:

- Frankfort, Heneri, Kingship and Gods, ibid.

- Gardiner, sir Alan, Egypt of the pharaohs: An Introduction. Oxford Clarendon, 1961. =

ذاته أسبغت على الإله الخالق صفات العظمة، والتفرد، والقدرة الشاملة، إلى جانب صفات العناية التي تشير إلى اهتمامه بالإنسان وحياته على الأرض، بالشكل التقليدي المعروف في ثقافات التوحيد الكتابية.

من هذه الزاوية يتقارب مفهوم الإله في النسق المصري مع مفهوم الإله العبري التوراتي، الذي يتّصف، مع قدرته الكلية، بصفات بشرية صريحة، فضلاً عن خاصية الانغماس في الشأن البشري الاجتماعي، مع حضور فكرة الشعب وفكرة الدولة، وهي المعطيات التي ستجعل من فكرة الوحي «النبوي» الموجّه إلى شعب بعينه فكرة مفهومة في السياق العبري، فلماذا لم تظهر هذه الفكرة في السياق المصري؟

الإجابة عن هذا السؤال تكمن في طبيعة النظام الملكي الفرعوني، وموقعه من الديانة.

منذ البداية ثمّة علاقة تداخل، تبدو صريحة أحياناً ومبهمة أحياناً أخرى، بين الملك والإله. في الدولة القديمة استخدم لقب «نثر» ليشير مباشرة إلى الملك كإله، واستخدم أيضاً لقب «سا» الذي يجعل الملك ابناً للإله (سا رع/ ابن رع)، ثمّ استخدمت ألقاب أخرى مثل «تيت» بمعنى صورة الإله، ومثل الإله[69]. ومنذ الدولة القديمة صار من المعروف أنّ الملك يمتلك قوى الآلهة مثل «حو» (النطق المقدس)، و«سيا» (المعرفة المقدسة)، و«حكا» (القوة المقدسة والسحر). وعند بداية الدولة الحديثة كان تأليه الملك قد أصبح عقيدة راسخة بحيث توجّه إليه العبادة والطقوس. كان وجود الملك جزءاً من «ماعت»؛ أي كان ضرورياً لضبط النظام والتوازن في المجتمع، الذي يتداخل -بغموض نشكوني- مع نظام وتوازن العالم. في عبارة مكافئة، كانت الدولة

= - Kemp, Barrry, Ancient Egypt: Anatomy of civilization, London, Routledge, 1989.

(69) انظر: بينز، المرجع السابق، ص81-99.
انظر: Hornung, conception of Gods, 141-142.

وكان الملك منذ البدايات الأولى مسألة دينيّة إلهيّة. وبمجرد تنصيب الملك كان يحصل على «الماعت» ويقدّمها إلى الآلهة. بعض النصوص المسجلة تفيد معنى «التطابق مع الإله»، وبعضها يعطي معنى «تجسيد الإله» أو «تجلي الإله». ورغم أن بعض النصوص كانت تبرز الجوانب البشرية للملك، إلا أنه رغم مظهره البشري كان يندمج في الإله ويصير من جوهره[(70)]. في جميع الأحوال، وكحد أدنى ثابت، كانت مهمة الملك هي التعامل مع الآلهة من أجل صالح الناس لضبط النظام (في المجتمع/ العالم) ومعنى ذلك أن الملك كان حلقة الوصل الدائمة الحضور بين البشر والإله، وبين الإله والبشر. حلقة الوصل الوحيدة الممكنة، وبالتالي لا معنى ولا حاجة للحديث عن «نبي» من آحاد الناس يتلقى الوحي من الإله. لقد كان الإله حاضراً على الأرض بالفعل من خلال الملك، الذي هو ذاته إله، أو ابن إله، أو تجسيد لإله، أو في أقلّ القليل كاهن أكبر للإله. كانت الملكية -الوثيقة التداخل مع الفكرة الدينية منذ نشأة الدولة- هي المؤسسة التي تقوم بوظيفة النبوة[(71)].

(70) Frankfort, Kingship and Gods, Chicago, 1969, pp.123-139
وانظر، في بينز، المرجع السابق، ص89 و90، مناقشته حول تعاطي المصريين مع الازدواجية الإلهية البشرية للفرعون. وذلك على ضوء النصوص التي تبرز الجوانب البشرية للملك، وبعضها ينحو إلى التقليل من شأنه، في تناقض واضح مع الأوصاف المسجلة على جدران المعابد. اقترح بينز أن الازدواجية خاصية شائعة في التفكير المصري، «من فهم الازدواجية الضمنية في عالمهم، مصر العليا ومصر السفلى، وفي التوازن والفوضى، والضوء والظلام، والشمس والخواء، وعدد ضخم لأزواج ثنائية، يراها الشخص الحالي كأنها تقف في صراع، ولكن المصري القديم كان جديراً برؤيتها كعناصر ذات وظيفة مزدوجة». وناقش أيضاً اقتراح التفرقة بين شخص الملك ومنصب الملك، فالملك بشر والمنصب إلهي. وبشرية الشخص لا تتناقض مع إلهية المنصب.

(71) لاحقاً، في السياق العبري، ستنشأ النبوة كمؤسسة مستقلة في المرحلة المبكرة، المهجوسة بفكرة الأرض وإنشاء الدولة. لكن بعد «الغزو»، ستندمج مؤسسة النبوة مع المؤسسة الملكية، في فترة الملكية الأولى القصيرة < شاول، داود، =

ومع ذلك يلزم التنبّه إلى أنّ الصياغات التأليهية للملك لم تكن تعني أنّ الملك يحلّ محلّ الإله، فعلى الدوام كانت الآلهة هناك (وهي تتزايد بالتراكم الزمني)، وكان الملوك هناك أيضاً. انتماء الملك إلى الآلهة كان يعني أنّه يكتسب على نحوٍ ما شيئاً من جوهرها المتعالي، ويتمّ هذا الاكتساب فقط بعد تنصيبه، حيث تجري المراسم التي تعلن عن «مولده الإلهي»، وهي مسجلة بوفرة على جدران معابد الدولة الحديثة. وهو ما يشهد للتفسير الذي يذهب إلى أنّ الألوهية كانت تتعلق بمنصب الملك أكثر مما كانت ترتبط بشخصه. وبعض الدراسات الحديثة تستنتج من النصوص والنقوش المكتشفة أن لعملية تأليه الملك أغراضاً وظيفية دعائية للمساهمة في توطيد مملكته[72].

= سليمان > ، للسبب ذاته وهو التداخل الوثيق بين إنشاء الدولة والفكرة الدينية. وسيتمّ ذلك في صيغة مختلفة < محوّرة > عن الصيغة المصرية، حيث لم يعد بالإمكان تأليه الملك إلى جوار يهوه، ولذلك فهو يتحول إلى نبي: الملك الأول شاول يمسحه صموئيل، وحينئذٍ يتلقى «الروح» من يهوه (صموئيل 1-10-6)، «فيحل عليك روح الرب، وتتنبأ أنت فيهم، وتصير رجلاً آخر». وهو سيصبح بمثابة ابن ليهوه «سأكون بالنسبة له أباً، وسيكون بالنسبة لي ابناً» (صم 11. 7-14). ويستقرّ على عرشه إلى جانب الإله (مز 72: 8). ومع داود وسليمان ستتكرّس العلاقة الملكية الإلهية (الملك رئيس الديانة وهو الكاهن الأول). هذه المعاني مطروقة في النسق المصري.

(72) Zahi Hawass, The Funerary Establishments Of Khufu, Khafra, and Menkaura during the old Kingdom, Ph. D. diss, University of Pennsylvania, 1987.

وانظر:

William J. Murnane, United with Eternity: Aconcise Guide to the Monuments at Medinet Habu, Chicago: Oriental Institute, University of Chicago, 1980, pp.6-74.

في جميع الأحوال، يقل الجدل نسبيّاً حول تأليه الملك المتوفى عنه حول الملك الحي. فعبادة الحاكم معروفة منذ العصور المبكرة وبامتداد التاريخ المصري القديم، وفي النصوص الدينية كثير من الإشارات التي تتحدث عنه تماثل الملك المتوفى بآلهة متعددة «وفي التعاويذ الموجودة في متون الأهرام نجد أن الملك يرتبط مع الإلهين أوزيريس ورع. عند وفاة الملك يصبح واحداً في معية هذه الآلهة». انظر: الديانة في مصر القديمة، ص98.

ظلت هناك مسافة بين الملك والآلهة، وظلّ الملك يستوحي من الآلهة ما يتوجب فعله في الأمور الخطيرة كالحملات العسكرية وإجراء التعيينات المرموقة، ويطلب منها العون في المعارك الحربية. فحملات حتشبسوت (1475-1458ق.م) الناجحة في الجنوب تمّت بنبوءة من الإله آمون، وكذلك حملات تحتمس الرابع (1411-1397 ق.م)، وفي معركة قادش استنجد رمسيس الثاني (1279-1213 ق.م) بآمون، فمنحه قوة خارقة مكنته من هزيمة أعدائه الذين كانوا يهاجمونه من جميع الجوانب(73). ولكن النصوص التي تنقل هذه الأخبار لا تسفر عن طريقة الاتصال بين الإله والملك، وما إذا كانت تتم مباشرة، أو من خلال الكهنة، الذين كانوا يؤدون دورهم التقليدي في استكشاف وتفسير إرادة الآلهة من داخل المعابد(74).

استوعبت الديانة المصرية أشكال الاتصال بالإله (الوحي بالمعنى الواسع) المعروفة تقليدياً في أنساق التدين والثقافات القديمة: التنبؤ، والعرافة، والأحلام. لقد كان الإله يبدو قريباً بعض الشيء من الإنسان، فهو مجسّد في التماثيل التي يتعاطى معها الناس عبر وساطة الكهنة، أو العرافين، أو بشكل شخصي مباشر. ومن الظواهر المعروفة التي كشفت عنها الوثائق، والتي زاد انتشارها في الدولة الحديثة، ظاهرة «التماثيل الوسيطة»، التي كان يقيمها أشخاص من الطبقة العليا لأنفسهم، لتوضع في أماكن مخصصة في الأجزاء الخارجية من المعابد، ومن خلالها يستطيع هؤلاء الأشخاص التوسط لعامة الناس لدى الآلهة(75). وبشكل متكرر يتحدث علماء المصريات عن تداخل الآلهة في الشؤون اليومية للمصريين من عامة الشعب، الذين

(73) Kenneth A Kitchin, Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical, vol. 2 Oxford B. H. Blackwell, 1979, pp.32-48.

(74) انظر: Kenneth A. Kitchen, ibid, pp.282-85

(75) انظر:

Edouard Naville, The XI[th] Dy nasty Temple at Dier el_Bahri, Vol.3, Memoir of the Egypt Exploration Fund 32, London, 1913, Pl.98.

كانوا يكثرون من استشارة الآلهة قبل القيام بأعمالهم، وطلب المساعدة منها عبر طقوس وقرابين نذريّة تقدّم للتماثيل[76].

-11-

نسق التدين الكنعاني

أنبياء البعل

بين أنساق التدين الرئيسية الثلاثة في الشرق الأدنى تبرز التقاليد الكنعانية باعتبارها الأكثر تداخلاً مع الديانة العبرية، بسبب الاحتكاك الجغرافي المباشر في فلسطين، وعبر تمدّدها المعروف فيما بين النهرين وشمال الجزيرة؛ حيث استقر نفوذ «إيل» فضلاً عن الدور الذي يُنسب إليها كوسيط ناقل بين أدبيات الديانة والثقافة المصرية والأدب التوراتي المتأخر[77].

وفرت النصوص الميثولوجية والآثار، التي اكتشفت في أوغاريت على الشاطئ الشمالي السوري، إمكانية أكبر للتعاطي مع الديانة السورية من مصادر خارج العهد القديم، تضاف إلى المصادر الفينيقية واليونانية القليلة وبعض الإشارات المصرية[78]. ومع ذلك لا تبدو هذه النصوص كافية لتكوين صورة

(76) انظر:

Pierre montet, Everyday Life in Egypt in the days of Ramesses the Great, trans. A. R.

Maxwell - Hyslop and Margaret S. Drower, London, Arnold: Westport, conn, Greenwood, 1958, pp.36-38.

وانظر: حسن، سليم، مصر القديمة، 1952م، ج9.

(77) في الدور الوسيط الذي أداه الكنعانيون بين الثقافة المصرية والثقافة العبرية. انظر: ريدفورد، دونالد، «مصر وكنعان وإسرائيل في العصور القديمة»، الترجمة العربية، القاهرة، 2013م، ص578-592.

(78) اكتشفت الوثائق الأوغاريتية في المنطقة المعروفة برأس شمرا على الساحل الشمالي السوري سنة 1929م. وهي تحتوي على نصوص يرجع تاريخ تحريرها إلى القرنين الثاني عشر والرابع عشر قبل الميلاد، ولكنّها بالطبع تشير إلى أحداث ترجع إلى تاريخ أقدم.

واضحة عن هذه الديانة فيما يتعلق بالجوانب الطقوسية وكيفيات الاتصال بين الإله والبشر، خلال فترة الاحتكاك مع الديانة العبرية، وخصوصاً في المرحلة السابقة على النفي، حيث كانت مفاهيم «يهودية» أساسية تتشكل تدريجياً على وقع الصراع العنيف بين الإله الإسرائيلي «يهوه» والإله الكنعاني «بعل»[79].

أهمية الميثولوجيا الأوغاريتية تكمن في إلقاء الضوء على الأصول الكنعانية للإله «إيل» كإله شخصي محدد، قبل أن يتحول في الساميات الغربية من اسم علم إلى مفردة تشير إلى معنى «إله». يظهر إيل على مسلة أوغاريتية من القرن الرابع عشر كملك جالس على العرش، مرتدياً ثوباً طويلاً، ومتكئاً على قرنين، مهيباً ملتحياً[80]. يسمى إيل «بالقوي» و«الثور» و«الملك»، ولكنّه أيضاً «رحيم» و«حكيم» و«مقدس». وهو «أبو الآلهة والبشر»، وله زوجتان إلهيتان عشيرة وعناة نجمتا الصباح والمساء، وقد ولدت له عشيرة سبعين ولداً إلهياً، ولذلك فهي تسمى أم الآلهة. أما «بعل» فهو ابنه الإلهي الذي لم تلده عشيرة[81].

ومع ذلك سيظهر إيل لاحقاً كإله ضعيف يدخل في صراع مع ابنه الإله بعل؛ الذي يهزمه ويخطف منه زوجتيه. سيعرف بعل بإله شاب يرمز للخصب والقوة، وسيتحوّل وصفه «كسيد» إلى اسم له، كما سيعرف باسم «حدو» أو«حداد»، وبكونه راكب الغيوم والعواصف وسيد الأرض. وبحسب الرواية

---

(79) في الفصل التالي الذي يعالج النسق الكلي وتباينات اللاهوت، وفي صدد الحديث عن تطور اللاهوت اليهودي بفعل السياقات البيئية المتعددة التي تكون فيها، سأعرض لعلاقات التداخل المعقدة في نصوص العهد القديم، بين إيل ويهوه من ناحية، وبعل ويهوه من ناحية ثانية، سيندمج يهوه مع إيل بأثر رجعي، بعد أن كان إلهاً شخصياً (أي إلهاً آخر) للآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب (تكوين 17-1، 31-13، 23-20) ورغم المنافسة الشديدة بين يهوه وبعل (الملوك 1، 2) ستنطبق على يهوه صفات بعل، وهو ينتصر بقوته على يام أمير البحار (مز 104: 3-18).

(80) انظر إلياد، 120، ف 49.

(81) انظر مناقشة إلياد لنصوص رأس شمرا (51، 52)، في تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، السابق، ج1، ص190.

الأوغاريتية سيدخل بعل في صراعات مريرة مع قوى إلهية غامضة ترجع بدورها إلى إيل، أهمها «يام» (يم) الذي يهيمن على البحار، و«موت» الذي يشير إلى معنى الموت. وفي هذه الصراعات سينزل بعل إلى الجحيم ويهلك، ولكنه يعود كبطل منتصر، إلهاً للعاصفة والخصب، حيث يوصف بأنه ابن داجان (البذرة)، والسيد الذي يمد سيادته على العالم. ومع ذلك فهو لا يفلح تماماً في القضاء على «يم»، الذي يستمر فيحكم البحار، ولا على «موت» الذي يفرض سيطرته على عالم الموتى تحت الأرض.

معظم التأويلات الرمزية ستقرأ الأسطورة كتعبير عن ديانة زراعية معنية بالخصوبة، وستربط موت الإله وعودته بالشعائر السورية المصاحبة للبذر والحصاد، أي بدورة النبات. لكن البعض، مع قبوله لهذا التأويل، يقرأ الأسطورة الأوغاريتية من زاوية أوسع: فهي رغم تأكيدها لسيادة بعل كرمز للخلود والقدرة على إدارة الكون والمجتمع البشري، إلا أنّها تؤكد، أيضاً، على حضور المظاهر السلبية الممثلة بيام وموت؛ «فواقعة أن موت هو ابن إيل، وكون بعل لم ينجح في إبادته، تعلن طبيعة الموت وكأنها الشرط اللازم للحياة». وبحسب إلياد: «تكشف الأسطورة عن طريقة خاصة من الوجود الإلهي؛ طريقة تتعلق بخلفية دينية جديدة ترمي إلى تنمية المظاهر السلبية للحياة في نموذج موحد للإيقاعات المضادة»[82].

في الواقع، لا تنفرد الأسطورة السورية بفكرة الجمع بين الإيقاعات المضادة، ففي جميع الميثولوجيات الدينية تقريباً، تحضر فكرة القوة السلبية التي تمتلك سمات إلهية، أو التي تعمل إلى جوار القوة الإلهية لكن ضد إرادتها، كممثل لفكرة الشر. وهذا واضح مثلاً في الميثولوجيا المصرية التي واظبت على اعتبار «ست» قوة إلهية مضادة لقوة الإله أوزيريس وبقية الآلهة. هذه الفكرة، التي عبّرت عن ذاتها بشكل تجريدي، أو بشكل أقلّ حسية، في

(82) إلياد، ج1، ف 52.

النسق التوحيدي عبر مفهوم الشيطان، تشير إلى قدم الوعي بالشر داخل الوجود الإنساني. وسنلاحظ، لاحقاً، كيف كان النسق التوحيدي يتحول تدريجياً عن الرواية الميثولوجية، من خلال «الكتاب»، الذي، بدلاً من هذه الرواية، صار يسجل التاريخ «الفعلي» لمراحل التأسيس في شكل رواية مقدسة.

ينعقد الاتفاق على امتداد وعمق التأثير الكنعاني في التدين العبري طوال عصر الملوك وحتى العودة من النفي. ويظهر ذلك في الطقوس الخاصة بالتضحية، وفي المعابد التي أنشئت على الطراز الكنعاني، حيث يوجد المذبح عبارة عن حجارة منصوبة، والعشيرة عبارة عن آنية خشبية على اسم الآلهة الكنعانية زوجة إيل، والتيرافيم عبارة عن صور وأقنعة، والإيفود، وهو ثوب من أصل مصري، يوضع على الصورة ويستخدم في استطلاع إرادة الإله، كما يظهر في نظام الترتيب الكهنوتي وملابس الكهنة. وقبل ذلك في فكرة المعبد أصلاً كمكان ثابت للعبادة يستقر فيه الإله بدلاً من الخيمة المتنقلة التي فرضتها مرحلة الصحراء.

ولكن الأهم هو التأثيرات العائدة لحضور إيل وبعل وانعكاساتها على تطور اللاهوت العبري: فيهوه، الذي بدأ في المراحل الأولى إلهاً بين آلهة أخرى، سيندمج بأثر رجعي مع الإله إيل، الذي كان، بحسب سفر التكوين، إله الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب[83]. وسيوصف يهوه في المزامير بصفات بعل المعروفة في الأسطورة الأوغاريتية[84] قبل أن تشتعل المنافسة بين الإلهين نتيجة لتفشي عباده بعل في الوسط العبري، وخصوصاً في المنطقة

---

(83) تكوين 13/ 1-4 0، 31/ 13، 33/ 19-20.

(84) مز 104/ 3-18. انظر: ريدفورد، المرجع السابق، ص578-585. لاحظ ريدفورد أن أساطير العهد القديم تعرضت لعملية تنقية أو تطهير من معظم الإيماءات الخيالية من قبل الكهنة الذين جاؤوا عقب «النفي البابلي»، «إلا أن ما تبقى يكفي لإدراج يهوه في طبقة الآلهة الكنعانية من الأبطال الخالقين، فالإشارات إلى قهره لـ «رحاب» و«لوياثان» تعيد للأذهان معركته الافتتاحية مع الوحش "يم"».

الشمالية. الجانب الأكبر من نبوة إيليا وإليشع دار حول مقاومة نفوذ بعل، وتوطيد نفوذ يهوه، من خلال نشاط محموم جعل العنف الدموي يدخل في صميم النبوة[85]. ومن هذه الزاوية نستطيع أن نقرأ في حضور بعل كمنافس ليهوه مثيراً استفزازياً لتطوير يهوه إلى إله وحيد؛ أي خطوة في عملية تكريس التوحيد بمعناه الكتابي المعروف، الذي لم يتبلور قبل ظهور سفر التثنية وسفر أشعيا خلال القرنين السابع والسادس[86].

على ضوء ذلك سأعود إلى السؤال الذي تطرحه هذه الفقرة عن أشكال الاتصال بالإله في نسق التدين الكنعاني:

الوثائق السورية لا تقدّم الكثير في هذه النقطة، ولكنّ العهد القديم يعطينا صورة واضحة تظهر أنّ الديانة البعلية كانت تعرف صيغة النبوة العرفانية التعددية، التي سيشتهر بها التدين العبري. ففي سفري الملوك الأول والثاني تتكرّر الإشارة إلى «أنبياء البعل»، ويتكشف جانب من ممارساتهم التنبؤية: «فالآن أرسل واجمع إليّ كلّ إسرائيل إلى جبل الكرمل، وأنبياء البعل أربع المئة والخمسين، وأنبياء السواري أربع المئة الذين يأكلون على مائدة إيزابل. فأرسل آخاب إلى جميع بني إسرائيل، وجمع الأنبياء إلى جبل الكرمل. فتقدم إيليا إلى جميع الشعب وقال: إلى متى تعرجون بين الفرقتين. إن كان الرب

(85) انظر في سفر الملوك الأول 18/ 40: «فقال لهم إيليا أمسكوا أنبياء البعل ولا يفلت منهم رجل. فأمسكوهم، فنزل بهم إيليا إلى نهر قيشون وذبحهم هناك». وبحسب ملوك الأول 18/ 22 كان أنبياء البعل أربعمئة وخمسين رجلاً.
وانظر في سفر الملوك الثاني 10/ 1-36: «وأرسل ياهو في كل إسرائيل فأتى جميع عبدة البعل، ولم يبق أحد إلا أتى، ودخلوا بيت البعل، فامتلأ بيت البعل من جانب إلى جانب... ولما انتهوا من تقريب المحرقة قال ياهو للسعاة والثوالث: "ادخلوا اضربوهم لا يخرج أحد، فضربوهم بحد السيف"» 250.

(86) انظر الدراسة الشيقة حول مقارنة التوحيد اليهودي بديانة أخناتون، ضمن مناقشة التأثير المصري على إسرائيل المملكة، في: ريدفورد، المرجع السابق، الفصل 13.

هو الله فاتبعوه، وإن كان البعل فاتبعوه. فلم يجبه الشعب بكلمة. ثم قال إيليا للشعب: "أنا بقيت نبياً للرب وحدي، وأنبياء البعل أربعمائة وخمسون رجلاً فليعطونا ثورين، فيختاروا لأنفسهم ثوراً واحداً ويقطعوه ويضعوه على الحطب، ولكن لا يضعوا ناراً. وأنا أقرّب الثور الآخر وأجعله على الحطب، ولكن لا أضع ناراً. ثم تدعون باسم آلهتكم وأنا أدعو باسم الرب. والإله الذي يجيب بنار فهو الله". فأجاب جميع الشعب وقالوا" "الكلام حسن". فقال إيليا لأنبياء البعل: "اختاروا لأنفسكم ثوراً واحداً وقربوا أولاً، لأنكم أنتم الأكثر، وادعوا باسم آلهتكم، ولكن لا تضعوا ناراً". فأخذوا الثور الذي أعطى لهم وقربوه، ودعوا باسم البعل من الصبح إلى الظهر قائلين "يا بعل أجبنا"، فلم يكن صوت ولا مجيب. وكانوا يرقصون حول المذبح الذي عمل. وعند الظهر سخر بهم إيليا وقال: "ادعوا بصوت عالٍ لأنه إله. لعله مستغرق، أو في خلوة، أو في سفر، أو لعله نائم فينتبه"، فصرخوا بصوت عالٍ، وتقطعوا حسب عاداتهم بالسيوف والرماح حتى سال منهم الدم. ولما جاز الظهر وتنبأوا إلى حين إصعاد التقدمة، ولم يكن صوت ولا مجيب ولا مصغ، قال إيليا لجميع الشعب: تقدموا إلي. فتقدم جميع الشعب إليه، فرمم مذبح الرب المنهدم، ثم أخذ إيليا اثني عشر حجراً بعدد أسباط بني يعقوب، الذي كان كلام الرب إليه قائلاً: "إسرائيل يكون اسمك"، وبنى الحجارة مذبحاً باسم الرب، وعمل قناة حول المذبح تسع كيلتين من البزر. ثم رتب الحطب وقطع الثور ووضعه على الحطب، وقال: "املؤوا أربع جرات ماء وصبوا على المحرقة وعلى الحطب". ثم قال ثنوا فثنوا. وقال ثلثوا فثلثوا فجرى الماء حول المذبح وامتلأت القناة أيضاً ماء. وكان عند إصعاد التقدمة أن إيليا النبي تقدم وقال: "أيها الرب إله إبراهيم وإسحاق وإسرائيل ليعلم اليوم أنك أنت الله في إسرائيل، وأني أنا عبدك، وبأمرك قد فعلت كل هذه الأمور. استجبني يا رب استجبني ليعلم هذا الشعب أنك أنت الرب الإله، وأنك أنت حولت قلوبهم رجوعاً"، فسقطت نار الرب وأكلت المحرقة

والحطب والحجارة والتراب، ولحست المياه التي في القناة. فلما رأى الشعب ذلك سقطوا على وجوههم وقالوا: "الرب هو الله، الرب هو الله". فقال لهم إيليا أمسكوا أنبياء البعل ولا يفلت منهم رجل، فأمسكوهم، فنزل بهم إيليا إلى نهر قيشون وذبحهم هناك»[87].

في هذا النص علينا أن نفهم لفظ «الأنبياء» بمعناه العبري، أعني كما يفهمه محررو سفري الملوك الأول والثاني، وهم يؤرخون لأحداث المملكة

(87) سفر الملوك الأول 18/ 18-40. سأتوقف هنا أمام ظاهرة «الذبح»، التي تتكرر في ممارسات «الأنبياء» عبر صفحات العهد القديم (انظر أيضاً في سفر الملوك الثاني المجزرة التي أوحى بها «النبي» إليشع ضد أنبياء وكهنة وأتباع بعل في عهد الملك ياهو). ينسب الأنبياء الذبح إلى إرادة الله: «وبأمرك قد فعلت كل هذه الأمور»، وهذه مسألة غير مفهومة بالنسبة إلى الله، الذي هو في المعنى التوحيدي رب الناس جميعاً، وليس إلهاً خاصاً بشعب بعينه. ثمة غموض -كما سنرى- يكتنف معنى التوحيد في السياق العبري السابق على العودة من السبي. فرغم الإشارات المبهمة التي تدل على هذا المعنى في الأسفار الأربعة الأولى، تطغى الإشارات الإيلوهية واليهيوية التي تربط بين الإله والشعب العبري، في إطار صريح من التنافس مع آلهة وشعوب أخرى. والعهد القديم يضعنا -إجمالاً- في أجواء اجتماعية سياسية فجة، لا يمكن معها فهم اللاهوت إلا من خلال التاريخ الاجتماعي السياسي، ونحتاج إلى مجهود كي نعثر على الفكرة المطلقة للألوهية، وعلى المعنى المحض للدين.
في هذه الأجواء يبدو «الذبح» وكأنه لا يتم لصالح الله (الواحد، الكلي، الشامل) بل لصالح جماعة بعينها أو شعب بعينه. الغيرة هنا لإله هذه الجماعة وهذا الشعب.
لا أهمية هنا للنقاش حول مصداقية الوقائع، ما ألفت إليه هو تأثير رواياتها في تكريس معانٍ بعينها (الكراهية والقتل) وتسكينها في صميم الفكرة الدينية. التأثير الطاغي للروايات -كما يعلمنا درس التاريخ- لا يتوقف على مصداقيتها، خصوصاً حين يتعلق الأمر بروايات الدين، التي تتحول، بفعل الكتاب «المقدس»، إلى قطعة من المطلق.
إن الفكرة الإلهية المطلقة لم تكن غائبة. ولكنها كانت تشتغل من خلال التجربة الاجتماعية الخاصة بالشعب العبري. هذه التجربة الاجتماعية هي التي صاغت الفكرة الإلهية في شكلها اللاهوتي الذي سيعرف باليهودية. (العلاقة بين التجربة الاجتماعية واللاهوت هي الفكرة المحورية لهذا الفصل).

الشمالية في المراحل السابقة على النفي[88]. في المعنى العبري -كما سنرى بعد قليل- يقترب دور النبي من دور الرائي والعراف التقليدي الشائع في أنماط التدين القديمة، ولكنه يتجاوز هذا الدور من عدة نواحٍ أهمها الانغماس في الشأن السياسي الاجتماعي سواء في مواجهة الملوك أم عبر التواصل مع الشعب. وفي الحالتين غلبت على خطاب النبي نبرة النذير، الذي يتنبأ بالعقاب الإلهي، لأسباب تتعلق بمجاراة القوى الأجنبية من قبل الملك، وتقديم شعائر عبادية لآلهة أخرى إلى جانب يهوه من قبل الملك والشعب. وإلى حد ما، تتمايز وظيفة النبي عن وظيفة الكاهن التي ترتبط أساساً بالجوانب الطقوسية داخل المعبد. وتكشف ممارسات النبي التي تصاحب خطابه عن ظواهر جسدية ونفسية ذات طابع انفعالي (غرائبي بعض الشيء، ما يسهل أحياناً رميه بالجنون أو بأعراض عصابية أخف).

هذه الظواهر الوجدية، بحسب مصطلح إلياد، «كانت شائعة إلى حد ما في الشرق الأدنى القديم ما عدا مصر». ويقارنها إلياد إلى الممارسات الشامانية العتيقة، ويلفت الانتباه إلى تماثلها مع ممارسات الكهنة العرب من ناحية، ومع أشكال الرؤية والإلهام والاستجابة المعروفة في بلاد الرافدين من ناحية أخرى. وينتهي أخيراً إلى أن «النبوة الوجدية الإسرائيلية تغوص جذورها في الديانة الكنعانية»[89].

وبصرف النظر، مؤقتاً، عن نظرية الاقتباس[90]، لا يبدو نموذج الأنبياء

(88) بغض النظر عن التاريخ التقريبي لتحرير سفري الملوك (في عهد الملك يوشيا 639-609 ق.م؛ أي قبل النفي، أو بعد عقود قليلة في المنفى؛ أي لاحقة على 586. أو حتى في الفترة الهيلينية بين القرنين الرابع والثاني ق.م)، ليس ثمّة تحفّظ على القيمة التاريخية للسفرين كوثيقة لغوية.

(89) انظر: تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، 12، ف7.

(90) ثمة نظريات تقرأ اليهودية كنتاج حصري للثقافة الكنعانية، ونظريات تقرؤها كنتاج حصري للثقافة المصرية، وأخرى تقرؤها كنتاج حصري لثقافة الرافدين. هذه =

البعليين الكنعاني مختلفاً عن النموذج العبري: حضورهم السياسي واضح (ملوك 1/ 18: 17-41)، وإن كان الحضور السياسي للأنبياء العبريين أكثر كثافة بسبب الاهتمام به في العهد القديم. وهم متمايزون عن كهنة المعابد البعلية، «والآن فادعوا إليَّ جميع أنبياء البعل، وكلّ عابديه، وكلّ كهنته» (ملوك 2/ 10: 19). وتحتوي ممارساتهم على أفعال وجدانية وحركية، وأحياناً عنيفة (ملوك 1/ 18: 27-40). ولكن التشابه اللافت -بالنسبة إلي- يتمثل في ظاهرة التعدد، فلبعل كما ليهوه (أو ليهوه كما لبعل) أنبياء كثيرون[91].

= مبالغات متطرفة، وفي الواقع ليس ثمة ثقافة هي نتاج حصري لثقافة أخرى. في التدين العبري عناصر مصرية، وكنعانية، وميزبوتامية، وربما أيضاً يونانية وفارسية، ولكنها جميعاً عناصر ثانوية واردة على بنية عبرية أصلية. ورغم التداخل التاريخي الثابت بين النسق العبري وأنساق التدين المجاورة في الشرق الأدنى -وهذه ظاهرة طبيعية (ضرورية) تتم بالتبادل غالباً داخل الفضاء الجغرافي الواحد، وخصوصاً بين الأنساق التي تنتمي إلى أرومة سلالية ولغوية واحدة، كما هو الشأن في الفضاء السامي المفتوح بين شبه الجزيرة، والمناطق السورية، وبلاد الرافدين- تظل للتجربة العبرية قراءتها الدينية الخاصة، التي بلورت - أكثر من أي تجربة تدين سابقة- فكرة التوحيد الإلهي (وهي فكرة أصلية وقديمة) وخلصتها بشكل عملي من شوائب ميثولوجية وغنوصية ظلت عالقة بها في أنماط التدين القديمة. نعم جرى ذلك عبر عملية تطور تاريخية متداخلة وطويلة المدى، ولكن هذه هي طبيعة التدين، باعتباره فعلاً بشرياً اجتماعياً يجري داخل العالم.

الانتماء إلى الفضاء الجغرافي الثقافي ذاته ينتج غالباً أرضية أنطولوجية متشابهة، ويفرض، بالتالي، اهتمامات ومعالجات تفكيرية متقاربة، وأحياناً متماثلةً. ولذلك إن التشابه «لا يعني بالضرورة أننا حيال عملية اقتباس فأحياناً نحن حيال عملية تناقل لا واعية، وأحياناً سيتعين علينا -ببساطة- تفسيره بفكرة أن الجميع يشرب من عين الماء ذاتها، التي هي مصدر مشترك أسبق.

(91) تبدو فكرة التعدد غريبة بعض الشيء بالنسبة إلى الذهن الإسلامي (وخصوصاً السني)، الذي يفهم النبوة كتكليف إلهي موجه إلى شخص «واحد» لتبليغ رسالة السماء. وليس كحالة وجدانية تنتاب الأشخاص، أو مهمة اختيارية يتصدى لها =

-12-

نسق التدين فيما بين النهرين.
هل ثمة إرهاصات مبكرة لوحي تنزيلي

تقليدياً، يبدأ التأريخ لبلاد الرافدين بالحضارة السومرية، التي تتوافر على نصوص مكتوبة ترجع أصولها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل المسيح. وبحسب التحليل التاريخي السائد، استولى الأكاديون الساميون النازحون جنوباً على المناطق السومرية وسط الألف الثالثة. ومن امتزاجهم بالسومريين تكونت حضارة هجينة ظلت الثقافة السومرية تؤدّي دوراً محورياً فيها، رغم سيادة اللغة الأكادية التي استمرت في بلاد الرافدين والمنطقة المحيطة حتى أواخر القرن السابع؛ حيث انتشرت اللغة الآرامية.

هذه الحضارة الهجينة هي التي ورثها ثم طورها البابليون في جنوب الرافدين، بالتزامن مع الآشوريين الذين كانوا يؤسسون دولهم في الشمال منذ بداية الألف الثانية. هيمنت الدول البابلية والآشورية السامية -بالاشتراك أو التبادل- على بلاد الرافدين حتى منتصف الألفية الأولى (539 ق.م)، وتحولت، على فترات متقطعة، إلى قوى إمبراطورية تبادلت مع القوة المصرية السيطرة على الحوض الشرقي للمتوسط، قبل ظهور القوى الفارسية واليونانية والرومانية، التي أخذت تفرض ذاتها تباعاً على المنطقة. وهكذا، يتقاطع الحضور العبري -الذي يبدأ بإبراهيم بحسب الرواية التوراتية- مع الحضور البابلي الآشوري القوي، الذي سيؤدي دوراً مؤثراً في التدين العبري، عبر أكثر من محطة واحدة في مسار تطوره.

= البعض، لإعلان إرادة الله. النبوة هنا حدث جسيم لا يتعدد في الحقبة الزمنية الواحدة. وفوق ذلك، هو حدث ختامي غير قابل للتكرار أصلاً.
لا تبدو الفكرة غريبة تماماً بالنسبة إلى الذهن الشيعي، حيث تنطوي الإمامة الحاملة لخصائص النبوة المعصومة على فكرة التعدد المتواصل (نظرياً) إلى آخر الزمان.

يحتاج التدين الميزوبوتامي إلى مساحة تناول موسعة، لقدمه وتمدده الزمني الطويل، وعمق تأثيره في ديانات وثقافات الشرق الأدنى القديم. ولكننا لا نملك هذه المساحة، بحكم الغرض المخصص لهذا الفصل بما أننا سنقرأ هذا النسق من التدين كما قرأنا النسقين المصري والكنعاني، بالقدر اللازم لفهم المحيط الديني الأوسع الذي تشكل فيه اللاهوت التوحيدي من خلال التجربة العبرية، وبوجه خاص لفهم علاقة الوحي أو الاتصال بين البشر والإله.

كما في جميع الديانات الوسيطة (اللاحقة بطور الديانات الطبيعية البدائي، والسابقة على طور الديانات التوحيدية الكتابي)، نستطيع تكوين تصوّر «تقريبي» للدين السومري من خلال أسطورة مسجلة[92]. تشير الأسطورة السومرية المبكّرة إلى عدد كبير من الآلهة، يبرز من بينها الثالوث الإلهي الأكبر المكوّن من: آن، وإنليل، وإنكي. «آن» إله السماء، ومن ثمّ الإله الأعلى والأول، و«إنليل» هو إله الفضاء، أما «إنكي» فهو إله الأرض، الذي سيتعرض -بحسب الميثولوجيا- لمأساة تنتهي بموته[93]. وإلى جانب هذا

(92) يتوافر التاريخ السومري على مصادر ذات قيمة توثيقية عالية قوامها مادة غزيرة من النقوش والنصوص المكتوبة باللغة السومرية (غير السامية)، والخط المسماري (خط الكتابة الذي ورثته اللغات السامية في العراق والمناطق السورية القديمة، وظل مستخدماً حتى قرون قليلة سابقة على الميلاد).

فيما يتعلّق بالعناصر الميثولوجية في الدين السومري، اعتمدت بشكل رئيسي على:
Samuel Noah Kramer, «History Begins at Sumer - thirty - Nine Firsts in Recorded History», 1956. third edition, 1981, University of Pensylvania press.

وبشكل ثانوي على إلياد: تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، الترجمة العربية. كان كرامر قد قصر نشاطه العلمي الطويل على ميزوبوتاميا القديمة، وتخصص في اللغات السومرية، وترجم عنها الكثير من الوثائق والنصوص. انظر أيضاً كتابه:
«Sumerian Mythology» 1944.

(93) ثمة إلهة رابعة تضاف إلى هذا الثالوث الرئيسي، ولكنّها ربما فقدت الكثير من أهميّتها في الأزمنة اللاحقة، وهي الإلهة «ننخر ساج» (Ninhursag)، التي عُرفت =

الثالوث الإلهي يبرز ثالوث إلهي آخر يُعرف بالثالوث النجمي، ويضم نانا- سوين (القمر)، وأوتو (الشمس)، وعينانا (ربة النجم فينوس) وربة الحب والحرب، التي ستصبح عشتار ذات النفوذ الواسع في جميع الشرق الأدنى.

ظلت الديانة السومرية تشكّل صلب التديّن، وتوجه مساره في بلاد الرافدين طوال العصور السامية اللاحقة (الأكادية، والبابلية، والآشورية)، وظلت اللغة السومرية، رغم اندثارها كلغة كلام نحو (2000 ق.م)، تؤدي دورها كلغة لاهوتية طقوسية. طول المرحلة الأكادية استمرت هيمنة الثالوث الإلهي الأكبر أنو، وإنليل، وإيا (إنكي)، وكذلك الثالوث النجمي الذي أخذ يظهر بأسمائه السامية: سين، وشمس، وعشتار. واحتاج البابليون إلى عدة قرون قبل إحلال الإله مردوخ محل إنليل. ولكن الآلهة النجمية ظلت تتلقى العبادة على نطاق واسع، وخاصة الإله الشمسي، الذي صار يتحوّل إلى إله عالميّ يتجاوز الشرق الأدنى بتأثيرات مصريّة موازية. وحتى نهاية العصر البابلي ظلّ نموذج المعبد السومري قائماً دون تغيير[94].

ولكن ذلك لا يعنى توقف الإبداع الديني في العراق القديم عند العصر السومري. وكان من الطبيعي للخصائص السامية -التي ستعرف لاحقاً بنزوعها التيولوجي- أن تعبر عن ذاتها بطريقتها الخاصة، فظهرت نسخة معدلة من الميثولوجيا السومرية مشربة بعناصر أكادية وبابلية وآشورية. ومع احتفاظها

= باسم «ننماخ» (Ninmah)؛ أي السيدة المعظمة. وقد وصل تعظيمها في أزمان أقدم إلى درجة «أنّ اسمها كثيراً ما ورد قبل اسم الإله "إنكي" في بعض أثبات الآلهة. ويعتقد كرامر -لأسباب مستمدة من الوثائق المسجلة- أن اسمها كان في الأصل "كي" (أي الأرض)، وأنها كانت تُعدّ زوجة للإله "آن" (أي السماء)، وأنّ هذين الإلهين هما والدا جميع الآلهة. وفي إحدى الأساطير تؤدي هذه الآلهة دوراً أساسيّاً في خلق الإنسان.

انظر: .Kramer, ibid, ch 13, p.95. ch 19

(94) Jean Nougayral، «الدين البابلي»، في: تاريخ الأفكار، ج1، ص92.

بالخطوط الرئيسية الممثلة في الثالوث الإلهي الأعلى والثالوث الإلهي النجمي، أفرزت ما يمكن وصفه بديانتين كبيرتين في بابل وآشور، تدور الأولى حول الإله «مردوك» الذي سيعاد تسكينه في الأسطورة الأصلية بأثر رجعي بديلاً لإنليل أو قريباً منه[95]. وتدور الثانية حول الإله «آشور»، الذي سيتحوّل بدوره إلى إله عالمي كلي القدرة.

اشتملت الديانة البابلية على عناصر لاهوتية وطقوسية متمايزة، واشتهرت إجمالاً بممارسات العرافة والتنجيم الممزوجة بمفاهيم سحرية وذات طابع سري. وإلى ذلك أنتجت «نصوصاً متميزة في «الأدب» الديني تلفت الانتباه من جهة إبرازها للجانب الذاتي (الشخصي الفردي) من التجربة الدينية، وهو الجانب الذي يعكس حضور «اللاهوت» في صورته الناضجة، أو بمعناه الضيق. كما تلفت الانتباه من جهة ما تحمله من تماثلات صريحة مع أفكار وممارسات ستظهر لاحقاً في العهد القديم.

ولكنّ أبرز ما يستحقّ النقاش في هذا السياق هو الموقع الخاص الذي يحتله القانون (الشريعة) في الثقافة البابلية، ومدى ارتباطه بالدين والوحي. وهي الفكرة التي ستظهر بوضوح في الديانة العبرية والنسق التوحيدي بوجه عام:

مجموعة قوانين حمورابي (1792–1750 ق.م)، التي اكتشفت عام (1901م) شرقي بابل، لفتت الانتباه إلى الجوانب التشريعية كخاصية مميزة للثقافة البابلية وامتداداتها السومرية. ورغم أنّ الكشوف الأثرية اللاحقة أسفرت عن وثائق قانونية أقدم في بلاد الرافدين (قوانين الملك «ليت –

---

(95) في القصيدة الأكادية المعروفة إينوما إيليش، سينسب المجد إلى مردوخ البطل الإلهي الذي سيدخل في معركة مع كائنات إلهية شريرة تنتهي بانتصاره، حيث يشطر جسد تيامات (من الآلهة المائية الأولية) شطرين، فيخلق من الأول السماء، ويثبت فيها الثالوث المقدس أنو، وإنليل، وإيا، ويخلق من شطرها الثاني الأرض، ويقيم فيها هيكلاً ليسكن فيه الثالوث المقدس، ويسميه بابل. انظر مصادر ترجمة الألواح في: تاريخ الأفكار، ص96، وهامش 29.

عشتار قبل حمورابي بمئة وخمسين عاماً، وقوانين الملك السومري «أور - نمو» قبله بثلاثمئة عام)، ظلّت مجموعة حمورابي أهم وثيقة قانونية معروفة حتى الآن في العالم القديم، من حيث الحجم (ثلاثمئة مادة إضافة إلى المقدمة والخاتمة) ومن حيث القيمة التوثيقية.

يبدأ حمورابي مقدّمة القوانين بالنص الآتي:

«عندما خصّ "آنو" العظيم ملك الأنوكاكي (الحكام الإلهيون للعالم السفلي)، و"إنليل" سيد السماء والأرض الذي يقسم أقدار الأرض، "مردوك" بسيادة الشعب الإلهية، وهو أوّل ابن لـ"إيا" (إنكي)، وعظّماه بين الإيكيكي (آلهة سماوية تخدم إنليل)، وسمّيا بابل باسمها العليّ، وضعاها في موقع الصدارة في أنحاء العالم الأربع، وأقاما له مملكة خالدة ثابتة الأسس، راسخة كرسوخ الأرض والسماء، ناداني "آنو" و"إنليل" من أجل الشعب ورخائه باسم حمو-رابي؛ أي الأمير الذي يخاف الله، وأمراني أن أقيم العدل في الأرض، وأن أقتلع جذور الشر والأشرار، حتى لا يضطهد القويُّ الضعيفَ، وحتى أعلو "كشمش" (الإله شمس إله العدل) فوق الرعية ذات الشعر الحالك السواد (إشارة إلى الجنس البشري عموماً، بحسب تعبير سومري متأخّر)، وحتى أهب الأرض نوراً على نور......... أنا الأمير المحترم الغارق في الصلوات للآلهة العظيمة... أنا الملك الذي طيّع أركان العالم الأربعة، أنا وليّ عشتار. عندما أمرني "مردوك" أن أهيّئ العدل لشعب الأرض فيفوز بحكم خير، قمت بإحقاق الحق في أرجاء الأرض، وقمت بإسعاد الشعب»[96].

واضح أنّ القانون يصدر في سياق «إجرائي» ديني؛ فعملية الإصدار تحتاج إلى ديباجة أو استهلال تمجيدي للآلهة، وهو يصدر عن أمر الآلهة

(96) شريعة حمورابي، نصوص مجمعة مترجمة إلى اللغة العربية، دمشق، 2008م، الفصل الأول، مقارنة القوانين. حرّره:
William H. Mcneill, Jean W. Senlar، ص17-23.

(آنو، وإنليل، ومردوك). ومع ذلك فليس في النص ما يشير إلى كيفية صدور الأمر أو تلقيه، وما إذا كان ذلك يعني التصريح من قبل الملك بأنه يستقبل وحياً مباشراً من الإله. ويلزم التعاطي مع هذه المسألة على ضوء النصوص التي تشرح علاقة الملك بالإله مردوك: ففي الاحتفال بعيد رأس السنة الذي يجري في المعبد، كان على الملك أن يطلب رضا الإله لتثبيت ملكه، وكان الكاهن الأكبر يجرّد الملك من الصولجان والخاتم والتاج والسيف، ويضربه على وجهه. ثمّ يركع الملك ويخاطب الإله: «لم أذنب يا رب البلاد، ولم أكن مهملاً تجاه ألوهيتك»، وكان الكاهن الأكبر يجيب باسم مردوك: «لا تخف.. إن مردوك سيسمع دعاءك.. وسينمي مملكتك»[97].

الأمر الصادر إلى حمورابي في نصّ المقدمة أمر إجمالي بإقامة العدل، وليس فيه (ولا في غيره من النصوص البابلية المتاحة) ما يدل على أنّ الآلهة هي التي وضعت القانون بمواده التفصيلية وأملته إملاء على الملك[98]؛ أي ليس ثمّة ما يدلّ على أنه شريعة منسوبة نصاً إلى الإله، وبالتالي جزء من بنية الدين، على النحو الذي ستعرف به الشريعة في الديانة العبرية، والتوحيدية

---

(97) نقشت هذه المجموعة، التي تضم نحو 300 مادة، على مسلّة مخروطيّة من حجر الديوريايت، يظهر في أعلاها الإله شمش، إله الشمس، المتخصص في العدالة من قبل الآلهة، وهو يتسلّم القوانين من الملك حمورابي أو يسلمها إليه. انظر: ص11. وانظر: سليمان، عامر، القانون في العراق القديم، بغداد، 1978م، ط، ص223 .

انظر أيضاً: Kramer, ibid, ch 8, Law codes, the first «Moses», p.51.

انظر: Fronkfort, Kingship and the Gods, ibid, p.320.

وانظر: إلياد، تاريخ الأفكار، ج1، ف3، ص98.

(98) في هذه الحالة يمكن فهم المسألة في سياق الروح الثقافي العام للقرن السادس عشر ق. م، الذي يستوعب الأشياء عموماً في نطاق إلهي، وحيث يجري الربط، بوجه خاص، بين الأفعال الملكية والآلهة. وهو ما وظفه الملوك -في الراجح- لإضفاء الهيبة على القوانين والقرارات. ويمكن فهمها كاستجابة اعتيادية لرغبة الآلهة المعروفة عموماً في إقامة العدل وإحقاق الحق.

عموماً، عبر نصوص مكتوبة. نقرأ في سفر الخروج: «ثمّ أعطى موسى عند فراغه من الكلام معه في جبل سيناء لوحي الشهادة: لوحي حجر مكتوبين بإصبع الله» (31-18). «فانصرف موسى ونزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده. لوحان مكتوبان على جانبيهما. من هنا ومن هنا كانا مكتوبين. واللوحان هما صنعة الله، والكتابة كتابة الله منقوشة على اللوحين» (32: 15-17). وعندما كسر موسى اللوحين في فورة غضبه على الشعب، عاد الرب فكتب لوحين جديدين: «ثمّ قال الرب لموسى انحت لك لوحين من حجر مثل الأولين، فأكتب أنا على اللوحين الكلمات التي كانت على اللوحين الأولين اللذين كسرتهما» (34: 1-4).

على العكس من ذلك، ينسب حمورابي القانون إلى نفسه صراحةً، بحسب نص الخاتمة التي تلي متن القانون، وهي جزء من مرسوم الإصدار، ففي الجزء الأول من هذه الخاتمة يفتخر حمورابي بقدراته الإدارية والتشريعية: «كتبت كلماتي القيمة على مسلتي، وثبتها أمام تمثالي، أنا الملك البارز بين الملوك، كلماتي مختارة، وقدرتي ليس لها مثيل». وفي بقية الخاتمة يصبّ الملك اللعنات على كلّ من محا القوانين: «التي شرعتها، وشوّه كلماتي، وغير تعليماتي، ومحا اسمي المكتوب، وكتب اسمه بدلاً منه»[99].

في العراق البابلي، كما في الشرق الأدنى القديم ومصر، تداخلت الآلهة مع الملكية بشكل معقد لا يخلو من غموض. وهو تداخل موروث من العصور الأقدم، وسجلت الميثولوجيات النشكونية المعروفة، التي تمزج بين نشأة الكون ونشأة المدينة، أو المكان الأول، الذي يمثّل مركز العالم ومعبد الإله[100]. ومن العهد السومري حتى نهاية العهد البابلي شاع الاعتقاد بأنّ الملكية منزلة من السماء وذات أصل إلهي. الملك مختار بقدر سابق من

(99) انظر: القانون في العراق القديم، ص223-224.

(100) في الميثولوجيا المصرية «تأسيس الدولة الموحدة يتساوى مع النشكونية، والفرعون الإله المجسد أوجد عالماً جديداً».. «كل مدينة، وكلّ معبد كان يعتبر =

الآلهة، ويشار إليه أحياناً كابن الإله، وهو الذي يغفر خطايا الشعب نيابة عنه(101).

ومع ذلك كلّه، يبدو التداخل بين الألوهية والملكية في الرافدين أقلّ تعقيداً منه في مصر. وكقاعدة عامة لا يؤلّه الملك الميزوبوتامي، وكان عليه، بحسب النصوص البابلية التي أشرت إليها قبل قليل، أن يتجرّد بمهانة من شارات السلطة داخل المعبد، ويستجدي الآلهة لتثبيته على العرش، وكان

= كمركز للعالم، والمكان الذي بدأ فيه الخلق»، «فعلم نشأة الكون المصري، كما هو الشأن في تقاليد أخرى، يبدأ مع الانبثاق لتلة أو أكمة في المياه الأولية.. والتلة الأساسية تغدو أحياناً الجبل الكوني الذي تسلّق عليه الفرعون لمقابلة الإله الشمس». انظر: تاريخ الأفكار، ج1، فصل 4، ص114-115. وانظر النصوص في: Frankfort, ibid, p.206.
وفي الميثولوجيا البابلية تروي ملحمة جلجامش أن مردوك بعد معاركه الإلهية عين ثلاثمئة إله لحكم السماء، وثلاثمئة إله لحكم الأرض. وأنّ الآلهة، لكي يعبّروا عن شكرهم لمردوك، أخذوا في بناء هيكل أو مسكن لمردوخ، وظلوا يصنعون اللبنات لمدة سنة، قبل أن يقيموا هيكلاً على جسد إبو (إله قديم) أسماه مردوخ بابل ليكون مسكناً للثالوث المقدس مردوخ وإنليل وإيا.
انظر: إلياد، المرجع السابق، ص92. وهو يعتقد أنّ «المرور من مدن/المعابد إلى مدن الدول وإلى الإمبراطورية يمثّل ظاهرة ذات أهمية كبرى بالنسبة لتاريخ الشرق الأدنى». وهي فكرة جديرة بالنقاش من جهة أهميتها في قراءة الميلاد المتزامن للاجتماع والدين، وللدولة والدين. وخصوصاً أنّه يرى «أن الصور المتتابعة لنشأة الكون مثارة في مختلف التقاليد. وأن الأساطير -في الواقع- ترجع حصراً إلى حوادث لها محلها في زمن أسطوري للبدايات» ص115.
لقد كان للمملكة -كما للأشياء عموماً- وجود سماوي سابق. هذه العقيدة التي تأكدت في الوثائق السومرية تمتدّ -على ما يرجح إلياد- إلى ما قبل التاريخ المكتوب، وهي أصل الأنطولوجيا المثالية التي ستظهر في أوضح صورها مع أفلاطون. انظر النصوص التي تشير صراحةً إلى نزول الملكية من السماء بأمر الآلهة، في: Kramer, ibid, ch 20, the first Noah, p.149.

(101) المرجع السابق، ص100.

الرد يأتيه عبر الكاهن الأكبر، وهو ما يؤكد على الدور التقليدي للكهنة كوسيط بين الإله والناس، بمن في ذلك الملك.

وفي الواقع، لم يكن التداخل الإلهي مع الملكية يؤدّي، في نهاية المطاف، إلا إلى تدعيم الملك وتثبيت سلطته الأوتوقراطية. ورغم أنّ ذلك ينطبق أيضاً على النموذج المصري، إلا أنّنا نستطيع الحديث عن سمات «علمانية» في ملكيات الرافدين أكثر مما نستطيع ذلك بالنسبة إلى الملكية المصرية.

إنّ حضور الدين لا يشير دائماً إلى ثيوقراطية ضيّقة. وفي السياق البابلي لم يصبح القانون جزءاً من بنية الدين؛ لأن التعاطي مع هذا المعنى للدين لم يكن وارداً قبل تنظير اليهودية. كان القانون في الطور الثقافي البابلي لا يزال فعلاً من أفعال الملك/ الدولة؛ أي لا يزال جزءاً من المساحة العلمانيّة التي تسيطر على المجال العام. ولكن الملك كان يشتغل إجمالاً تحت مظلّة الآلهة، فكان فعله بهذا المعنى قريباً منها. وبهذا المعنى أيضاً يكون الاجتماع البابلي قد أحضر القانون إلى مشارف السياق الديني، أمّا اليهودية فسوف تضعه تحت اسم الشريعة في صلب البنية الدينية. وسأناقش لاحقاً كيف أنّ هذه الوضعية الأخيرة صدرت عن خصوصيات الاجتماع العبري المهجوس منذ بداياته بفكرة الملكية والدولة (الأرض/ الشعب)، وكيف تكرست بفعل الفكرة «الدينية» الجديدة، التي ستظهر مع التجربة العبرية، وأعني بها فكرة «النص»/ الكتاب «المقدس».

الآلهة

فيما يتعلّق بخصائص الإله في ديانات الشرق القديم، تشتغل المقارنة على مساحة فروق ضيقة[102]. وتكشف النصوص الميثولوجية في بلاد الرافدين عن تماثلات صريحة مع الآلهة السورية (إنانا/ عشتار - ديموزي/

---

(102) الملامح المعطاة للإله متقاربة في خطوطها العامة، والفروق بينها ترتدّ غالباً، في نهاية التحليل، إلى تأويلات متعددة للفكرة ذاتها. بالطبع يسهل ملاحظة ذلك عند =

تموز)، وعن تشابهات ضمنيّة مع الآلهة المصرية. بوجه عام تكرس الربط بين الإله وفكرة القوة القادرة والمخيفة التي اشتهر الترميز لها بقرون الثور، كما تأكد الربط بين الإله والسماء العالية دون إغفال للعوالم السفلية التي تشير إلى قوى مناوئة ذات طابع إلهي غير بعيد عن الموت والمعاني السلبية. وبوجه عام، أيضاً -مع تمايز نسبي للنموذج المصري- قامت الأنساق الدينية الثلاثة على تعدد الآلهة، فداخل كلّ نسق كانت الطقوس تقدّم إلى آلهة متعددة في الوقت ذاته، وليس إلى إله واحد، رغم أنّ بعض الآلهة كان يحظى بمكانة أعلى، وبعضها بالمكانة الأعلى. إضافة إلى فكرة التخصص النوعي أو المكاني الذي ينسب إلى إله بعينه أو آلهة بعينها. وكان من الواضح في كلّ هذه الأنساق أنّ الآلهة تحمل صفات بشرية صريحة، جسدية وعقلية ونفسية، سجلتها النصوص، والصور المنقوشة، والتماثيل (سيظهر ذلك في ملامح الرب العبري، خصوصاً في النصوص المبكّرة من العهد القديم، ثمّ يخفّ تدريجياً في النصوص اللاحقة، مع تطور التنظير التوحيدي بدءاً من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام).

في التصورات السومرية الممتدة، كان «آن» إله السماء مذكراً، وكانت «كي» هي آلهة الأرض المؤنثة. ومن تزاوجهما ولد الإله «إنليل» إله الهواء

= المقارنة بين سياقات متجاورة جغرافيّاً، أو تنتمي إلى محيط سلالي أو ثقافي متقارب، وهو ما ينطبق على السياقين الميزوبوتامي والسوري، المنفتحين على فضاء جغرافي واحد مأهول بسلالات سامية متنقلة. ومع ذلك، وطالما أننا نتكلم عن الخطوط العامة، بإمكاني تعميم هذه الملاحظة على مجمل السياقات الدينية التي تقول بفكرة الإله، مهما بلغ تباعدها الجغرافي أو السلالي أو الثقافي. هذه الملاحظة استقرائية وليست استنباطية. وهي تُفسر بفكرة الألوهية ذاتها، باعتبارها فكرة تحمل معنى «الكلية المفارقة»، أعنى أنها: تفرض التعاطي معها من منظور الإنسان ككلّ (بما هو الجنس البشري)، وأنها: بالنسبة إلى الإنسان ككل توجد في النقطة ذاتها (في الخارج)، ما مؤداه النظر إليها من الزاوية ذاتها، أو من زوايا متقاربة.

وبقية الآلهة. وبحسب النصوص كان «أوتو» إله الشمس و«إنانا» إلهة الزهرة ولدين لـ «سين» إله القمر. ومع أنّ الآلهة، بحسب الأصل، كانت تسكن السماء، إلا أنّها كانت أيضاً حاضرة في الأرض (المعابد بيوت الآلهة). وفي مدينة أريدو مركز الحضارة السومرية المرموق كان الإله «إنكي» يسكن في مقره المائي في مياه العمق، وكانت «آن» ملكة السماء المعظمة هي الحامية لمدينة «أرك»(103). بهذه الصفات البشرية التي تشي بالتحيز المكاني، وبحلولها في الأرض، بدت الآلهة -رغم القداسة- قريبة من الإنسان.

اتخذت التعددية الإلهية شكل المجمع المقدس الذي يخضع لرئاسة إله أعلى، ويضمّ في عضويته عدداً من الآلهة المتخصصين متفاوتي المكانة، من بينهم مجموعة الآلهة الخالقة المكوّنة من الثالوث الأكبر آن وإنليل وإنكي إضافة إلى «ننخرساج» أو «ننماخ» إلهة الأرض المعظمة وزوجة آن، ومجموعة الآلهة السبعة الذين «يقررون المصائر»، ومجموعة الآلهة الخمسين الذين يعرفون بـ «الآلهة العظام»(104). ويعمل المجمع المقدس لحكم الكون والعالم بتناغم وفقاً للنواميس الثابتة التي وضعتها الآلهة والتي تعرف على نحو مبهم بالكلمة السومرية «مي» (Me).

لقد خلق الآلهة الكون والإنسان. الكون يعني أساساً أو إجمالاً: الماء والأرض. وفي السومرية «صار المصطلح الذي يطلق على الكون هو "آن - كي"، وهي كلمة مركبة تعني السماء - الأرض»(105). وبحسب الميثولوجيا السومرية -وأنا أعتمد هنا خلاصات كريمر التي جمعها من نصوص مختلفة-

(103) Kramer, ibid, ch 13.

(104) عرفت الديانة المصرية فكرة الآلهة المتخصصة والمجمع المقدس. ولكن هذه الفكرة تبدو في الديانة الرافدية أوضح حضوراً منها في الديانة المصرية، حيث تجلت بشكل رئيسي في محاكمة ما بعد الموت التي تجري في العالم السفلي بواسطة الآلهة ورئاسة أوزيريس. راجع الفقرة 10 من هذا الفصل.

(105) Kramer, ibid, ch 13, p.76.

انبثق الكون من «البحر الأول» (الماء الأول، كما في معظم التصورات النشكونية المسجلة حول العالم)، ولكن بلا تفسير لأصل نشأة البحر الأول، الذي يبدو وجوده أزلياً. ومن هذا البحر ولد «الجبل الكوني» المكون من السماء والأرض متحدين في كتلة واحدة. ثمّ فصل إله الهواء إنليل السماء عن الأرض. ولأنّ أباه الإله آن قد اختص بالسماء، فإن إنليل أخذ أمه الأرض، وهو ما هيّأ مسرح الحياة في الكون، فتولّدت من الجو الأجرام النيرة القمر، والشمس، والنجوم، ثمّ جاءت إلى الوجود أنواع النبات والحيوان، وخلق الإنسان[106].

في خلق الإنسان سنعثر على أكثر من رواية ميثولوجية بين النصوص الأصلية المكتوبة باللغة السومرية، والنصوص اللاحقة المكتوبة باللغة الأكادية[107]. وتشير النصوص السومرية إلى ما صار عقيدة مستقرة في التدين الرافدي: خلق الإنسان من الطين لكي يخدم الآلهة، فيما تذهب نصوص أكادية إلى أنّ الإنسان خلق من دماء إلهية مخلوطة بدم شيطاني[108]. في

(106) Kramer, ibid, ch 13, pp.76-83.
وانظر رواية نشكونية مختلفة ومتداخلة جزئياً مع خلاصات كريمر، في القصيدة البابلية المكتوبة باللغة الأكادية، والمعروفة باسم «إينوما إيليش»، والمخصصة لتعظيم الإله البابلي مردوك، ووصله بعملية الخلق الأولى، «فلأجل تمجيد الإله الشاب مردوك، تقدم الإينوما إيليش كوزمولوجيا غامضة جداً، وكذلك أنثروبولوجيا متشائمة». إلياد، تاريخ الأفكار، المرجع السابق، ج1، فصل 3، فقرة 21.

(107) بحسب أسطورة نبت البشر من الأرض كالأعشاب، والنصوص تنسب عملية الخلق أحياناً إلى الربة أرورو، وأحياناً إلى الربة «نامو» التي صنعت له القلب، بالاشتراك مع إنكي الذي نفح فيه الحياة. انظر: تارخ الأفكار، الفصل 3، فقرة 17.

(108) في الأسطورة الأكادية إينوما إيليش ستستمر فكرة خلق الإنسان لخدمة الآلهة. ولكن الإنسان لم يخلق من طين، بل من دماء إلهين مذبوحين «لاكهمو»، و«لاكهامو»، إضافة إلى دماء «كنجو» الذي كان واحداً من الآلهة وأصبح شيطاناً ورئيساً لقطيع الغيلان التي خلقتها تيامات. «إن الخلاف مع النصوص السومرية ذو دلالة. ويمكن التكلم عن تشاؤمية مأساوية، لأنّ الإنسان، المشكل من مادة =

قصيدة مدهشة تروي قصة الخلق تقول الأسطورة: إنّ الآلهة كانوا يواجهون المصاعب في الحصول على طعامهم، وخصوصاً بعد أن حضرت الإلهات إلى الوجود. ورغم أنّ الآلهة تذمّروا من ذلك، وتقدّموا بشكواهم إلى الإله

= شيطانية (دم كينجو)، يبدو وقد أدين مسبقاً بأصل تكوينه الخاص». انظر: تاريخ الأفكار، ف21.

ستسنح الفرصة لاحقاً لمناقشة فكرة «الخلق من الطين»، التي تتكرر في أكثر من أنثروبولوجيا دينية، وفي سياقات التدين التوحيدي. التكرار يغري بمقولة «الاقتباس»، ولكنه «علمياً» لا يفيد أكثر من «التماثل» حتى يثبت النقل بدليل موثق. إن التكرار، منظوراً إليه في عمقه الزمني، يثير قضية الامتداد السحيق في الماضي، عند أي نقطة في هذا الماضي بدأت الفكرة؛ لأن هذه النقطة الأقدم ستكون المصدر المشترك الذي شرب منه الجميع. وهذه واحدة من أهم الأدوار التي تؤديها الميثولوجيا غالباً. ومع الإقرار بالتناقل اللاهوتي، الذي يتم بسهولة في السياقات المتقاربة، يؤدي التتبع إلى مصادر مشتركة أقدم. ولقد وصل بعض الإناسيين التطوريين إلى توافق مع اللاهوتيين التوحيديين، حول حضور توحيدي سابق على صور التدين البدائية والوثنية القديمة.

لاحقاً، أيضاً، ستسنح الفرصة للنقاش حول فكرة «خلق الإنسان لخدمة الآلهة» وتجلياتها المتطورة في ديانات التوحيد، التي توافرت بالطبع على إمكانيات تنظيرية تكفل تطويع الفكرة للتحولات الثقافية التي غيرت وعي الإنسان بذاته، وبعلاقته بالإله، فضلاً عن موقفه الكلي من المسألة الدينية.

بدأ الإسرائيليون وكأنهم -في مجمل الصورة- قد تجاوزوا هذه الفكرة. لقد بدأت الديانة، عند الخروج، بعملية تشبه التعاقد بين الإله والشعب، يقدم فيها الإله خدمات رعاية مقابلة لالتزامات الطاعة المفروضة على الشعب. وعملياً، بامتداد التاريخ العبري المسجل في العهد القديم، ظهر الطابع الاجتماعي السياسي المصلحي طاغياً على النصوص، على حساب الطابع الروحي (الإيماني الأخلاقي) المحض، وبدا أنّ «محور الديانة ومركز الثقل في اليهودية هو الشعب أو كيان الجماعة، ليس فقط في مقابل الذات الفردية (العابدة)؛ بل أيضاً في مقابل الله (المعبود). انظر: كتاب الدين والتدين، الفصل التمهيدي، الفقرة 2.

ومع ذلك، فسوف تعود فكرة الخلق من أجل الآلهة، عبر التنظير، إلى الدوائر التوحيدية في صياغات مختلفة تكرس تغييب الفعل البشري عن معادلة الدين.

«إنكي» باعتباره إله الماء ورب الحكمة، إلا أنّ «إنكي» ظلّ مضطجعاً في مياه «العمق»، ولم يكترث لشكوى الآلهة، حتى تدخلت الإلهة الأم «نمو»، (التي تمثل البحر الأول، والتي ولدت إنكي وجميع الآلهة)، وجاءت إلى «إنكي» بدموع الآلهة، وقالت له:

«يا بني قم من فراشك ومن...، واعمل ما هو حكيم
اصنع عبيداً للآلهة، ولعلّهم يضاعفون من عددهم.

تدبر الإله "إنكي" الأمر، ثمّ قاد جميع الصناع المهرة، وقال لأمه "نمو" (إلهة البحر الأول):

يا أماه إن المخلوق الذي نطقت باسمه موجود،
اطبعي عليه صورة الآلهة.
اخلطي قلب الطين الموجود فوق مياه العمق،
الصناع المهرة سوف يكثفون الطين،
وعلك أنت أن توجدي له الأعضاء،
"ننماخ" (إلهة الأرض الأم) ستعمل إلى جانبك
وإلهة (الولادة) ستقف معك
يا أماه قرري أنت مصير هذا المولود الجديد
وستضع عليه "ننماخ" صورة الآلهة.
إنه الإنسان»[109].

أشكال الوحي

قياساً إلى الثقافات المجاورة في الشرق الأدنى القديم، تبدو الثقافة البابلية

(109) انظر النص كاملاً في: Kramer, ibid, ch 14. p.106-107.
وانظر نصاً آخر يدور حول فكرة الخلق من طين لأجل الآلهة في: p.108.

أكثر ارتباطاً، أو ربما أكثر شهرة بالممارسات التي تدور حول معنى العرافة والتكهن بالغيب. وهي طوّرت جملة من التقنيات والقواعد التنبؤية المبنية على نوع من التأسيس النظري، تنطلق من فكرة النماذج السماوية المناظرة للوقائع الأرضية، وهي فكرة شائعة في الكوزمولوجيا القديمة عموماً: الحياة البشرية جزء من منظومة الكون المصممة سابقاً في السماء من قبل الآلهة. والاتصال بين السماء والأرض عملية طبيعية يمكن ترجمتها وفك رموزها عن طريق فهم العلاقات بين الوقائع التي تحدث على الأرض ونظائرها أو مقابلاتها السماوية. لقد توافرت بعض الخطوط الأولية التي تعتمد على الملاحظة، وتنظر إلى العالم كبنيات مجمعة ومحكومة بقوانين، وهو ما أسفر عن نتائج لا تخلو من قيمة علمية، أو بدت كذلك بعد انتقالها إلى الأوساط اليونانية(110).

ثمة علاقة بين الآلهة والكواكب، والمعادن والألوان (الذهب لإنليل، والفضة لآنو، والبرونز لأيا. وعندما تراجع إنليل، صار شمس إله الذهب)؛ كل كوكب يعبر عن معدن معين ولون معين، ولذلك كانت الأشياء الملونة خاضعة لتأثيرات الكواكب. كان التنجيم هو الممارسة الأكثر تطوراً من الناحية التقنية، واستخدم بوجه خاص في أوساط الملوك ودوائر الدولة. وبحسب الوثائق المكتوبة كانت العرافة مهنة مرموقة في جميع طبقات المجتمع، واشتهرت طريقة التنبّؤ بفحص أحشاء الضحية التي ستعرف على نطاق واسع في الشرق الأدنى وحول المتوسط وفي اليونان وروما. وكذلك طريقة مزج الزيت بالماء(111).

(110) في القرن الأول قبل الميلاد، عندما كتب شيشرون كتابه عن «طبيعة الآلهة»، وكتابه عن «علم الغيب»، كان اسم الكلدانيين لصيقاً بمصطلح العرافة والتنجيم. وبحسب شيشرون، كانت مفردة (Chaldaei) في اللاتينية القديمة تستخدم في الدلالة على المنجمين. انظر: «علم الغيب»، الترجمة العربية التي قدّمها توفيق الطويل، مكتبة الآداب، (د.ت)، الكتاب الأول، ص36.

(111) انظر: شيشرون، علم الغيب، المرجع السابق، الكتاب الثاني، ص145. وهو يناقش موقف ديمقريطس من التنبؤ عبر النظر في الأحشاء.

بالطبع كانت هذه الممارسات تجري في سياق ديني، فقوانين الكون التي تنظم حركة النظائر السماوية ترجع إلى الآلهة. ومع ذلك، الحديث عن قواعد كلية تحكم بنيات العالم وعلاقاتها بالوقائع البشرية، والحديث عن الوصول إلى هذه القواعد عبر الملاحظة، واستخدامها على نطاق واسع خارج المعبد، عن غير طريق الكهنة، أو من دون صياغات طقوسية، كلّ ذلك يضفي على التنجيم البابلي مسحةً علمانيةً ويدخله في السياق الواسع للثقافة[112].

بالمعنى العام (الاتصال الصعودي بالآلهة بمبادرة بشرية)، نستطيع الحديث عن حضور الوحي في النسق الديني الميزوبوتامي، كما في جميع أنساق التدين المعروفة قبل تبلور اليهودية. وفي هذا السياق أدّى الكهنة من داخل المعبد الدور التقليدي المعروف كوسيط بين البشر والآلهة (راجع جواب الإله إنليل على تضرعات الملك له، على لسان الكهنة في احتفال رأس السنة)*.

ولكن بعض الدراسات تذهب إلى أنّ التدين الميزوبوتامي مضى إلى ما هو أبعد من صور الوحي الصعودي التقليدية، وعرف أشكالاً من الوحي شديدة الشبه بأشكال الوحي العبري التنزيلي. لم يظهر هذا الاتجاه قبل الكشف عن حفريات ماري التي تحتوي على مجموعة من النصوص المسمارية تعود إلى العهد الآشوري القديم (2000-1500 ق.م). تتحدّث هذه النصوص، التي يرجع بعضها إلى القرن الثامن عشر (ق.م)، عن

(112) رأى شيشرون أن التنجيم الكلداني «علم»، وأنّ الكلدانيين توصلوا إليه عن طريق «ملاحظة» المجموعة النجمية وتسجيل مشاهداتهم حول حركات الكواكب، التي تحمل دلالات على الخطوط البشرية. «علم الغيب»، ص35، 36 .
وهو ما انتهى إليه أيضاً: انظر: Heschel. The Prophets, Harper-Raw, 1972, p.423.

* انظر نصاً آخر يدور حول فكرة الخلق من طين لأجل الآلهة في هامش 108.

الأبيليوم «apilium» أو المستجيب، وعن الملهم (mulhuem)، وعن المهتم (muhhitum)، وهم أشخاص يتلقون الإلهام أو الوحي الإلهي في الحلم أو في الرؤيا. ويلاحظ إلياد أنّ «السومريين عرفوا الرجل الذي يخترق السماء»، وهي إشارة تدل على سفر وجدي قابل للمقارنة بالشامان، «ويعتبر أنّ هؤلاء المستجيبين والملهمين نماذج "للتجربة الوجدية الشائعة في الشرق الأدنى القديم ما عدا مصر"، ويقارن بينهم وبين أنبياء إسرائيل، فهم -كهؤلاء الأنبياء- «يستخدمون جملاً من الموحيات الموجزة، ويرسلون رسائلهم إلى الملوك، حتى وإن تضمّنت بعض الانتقادات أو الأخبار السيئة»[113].

البعض يتحدث عن وجوه شبه أعمق بين هذه الممارسات والنبوات العبرية؛ فالراؤون -بحسب وثائق ماري- يؤكدون أنهم ينطقون بفم الآلهة كما سينطق الأنبياء بفم الرب في العهد القديم. وفي نصّ صريح يعلن أحدهم: «لقد أرسلني الإله داجون». وهي صيغة شبيهة بالصيغ التوراتية[114].

مع ذلك، ورغم الإقرار بوجود تشابهات جزئية في صيغ الاتصال بالإله، وهي تشابهات مفهومة في السياقات الثقافية السامية المتقاربة، تظلّ الفوارق واضحة بين أشكال الاتصال الإلهي في التدين الميزوبوتامي، وصور الوحي التنزيلي بمعناه المعروف في العقل التوحيدي. فكما سيظهر من المسار التاريخي، لم تسفر هذه الأشكال عن آثار معروفة لرسالة ذات مضمون لاهوتي يمكن نسبتها إلى شخص أو رسول بعينه على نحو ما ينسب إلى موسى وأنبياء العهد القديم. ولذلك سنفهم أن مضامين الاتصال بالإله، حتى ولو كانت نزولية، لم تتعدَّ الأغراض التقليدية ذات الطابع الأرضي التفصيلي، التي يستطلع الرائي من خلالها إرادة الآلهة. بعض هذه المضامين

(113) باستثناء مصر، يربط إلياد بين التجربة الوجدية التي ستفرز النبوات العبرية، والخصائص السامية المنتشرة في الهلال الخصيب والجزيرة العربية. انظر: تاريخ الأفكار، ج1، الفصل السابع، الفقرة 60.

(114) انظر: Hechel, Abraham, The Prophets, Harper Raw, 1972. v. 2.

احتوت على نصائح أخلاقية موجهة إلى الملوك برعاية الفقراء والإحسان إلى الناس، وهو ما يضفي عليها بعداً سياسياً، ولكنها، بحسب الوثائق المتاحة، لا تحتوي على مفاهيم لاهوتية كلية، الأمر الذي ظل مقصوراً على صلاحيات الكهنة داخل المعبد.

في الوثائق السومرية والأكادية (السامية) اللاحقة، لا نعثر على مفردة «نبي». عملية الاتصال بين الآلهة والبشر كانت تتمّ من خلال الكهنة داخل المعبد، بحسب النظام المستقرّ في التديّن القديم. ولم يستدعِ السياق تخصيص مفردة للدلالة على الوسطاء الدينيين الآتين من خارج الكهنة، ما يشير إلى أنّ الدور الذي أدّاه هؤلاء الوسطاء في العملية الدينية لم يكن خطيراً.

مفردة «نبي» ظهرت لأوّل مرة في السياق العبري، الذي شهد تكاثراً لافتاً في عدد وسطاء الوحي خارج مؤسسة المعبد. وبتضخم الدور الذي صاروا يؤدونه في صناعة اللاهوت وتطوير الشريعة، وعلى المستوى السياسي الاجتماعي، ظهرت أهميته النسبية في العملية الدينية على حساب الدور التقليدي لكهنة المعبد، وتبلورت «النبوة» كمفهوم ديني جديد يحمل وظيفة الوساطة بين الإله والبشر. الفارق على المستوى اللغوي بين السياقين يعكس الفوارق التدينية التي شكلها الاجتماع في تجربتين متمايزتين.

ستتجلّى هذه الفوارق بشكل أوضح في الفقرات الآتية المخصصة للوحي في التجربة العبرية.

الوحي العبري

الشعب - الأنبياء - النص والكتاب

-13-

ما الذي ميّز الوحي العبري عن أنماط التواصل الغيبي التقليدية المعروفة في الديانات القديمة؟

لدينا مستويان للمقارنة: مضمون الوحي، وآليات التواصل.

في المضمون سيبرز المعنى الاجتماعي الأرضي، ليصير الشعب بمدلوله السياسي المباشر موضوع الوحي وغرضه الأساسي. سينزل الدين إلى التاريخ، ليعبر، لأوّل مرة، وبشكل صريح، عن محتواه البشري. وهذا واضح من القراءة الأولية للنصوص التأسيسية، قبل أن يعود التنظير الكلامي اللاحق لتجريد اللاهوت من حمولته الاجتماعية، ومن ثمّ لتغييب البعد البشري من جديد. بالطبع، سيعكس المضمون تصوّر العبريين للإله في ذاته، ولكن ذلك سيحتل المرتبة الثانية، زمنياً، ومن جهة الأولوية الموضوعية. أمّا المرتبة الأولى فتشغلها علاقة الإله -ذات الطابع الخاص- بشعب إسرائيل. وهو ما يعني أن موضوع الوحي لم يكن اجتماعياً سياسياً فحسب؛ بل أيضاً إثنياً.

وعلى مستوى الآليات، ستبرز الخصيصة العبرية الأهم وهي «النبوة». سيظهر مصطلح «النبي» ليشير في السياق العبري إلى وسطاء جدد بين الإله والبشر من خارج مؤسسة الكهنة، التي احتكرت هذه الوساطة تقليدياً في أنساق التدين السابقة. فرغم أنّ هذه الأنساق، وخصوصاً في ميزوبوتاميا، عُرفت بعصر الوسطاء «الخارجيين»، إلا أنّ ممارساتهم ظلت تدور حول الأغراض التقليدية للعرافة والتنجيم والتنبؤ، ولم تعرض للمضامين اللاهوتية الكلية، ولم تستهدف إنشاء ديانة جديدة، أو إدخال تطوير على الديانة القائمة(115). كان ظهور وانتشار النبوة في السياق العبري يؤشّر إلى تحول نسبي في مفهوم التدين، الذي صار يتجه إلى الذوات الفردية على حساب الطابع الجماعي المؤسسي، الذي ظل غالباً طوال المراحل القديمة. ولكن ذلك لا يعني قطعاً حاسماً مع مؤسسة الكهانة أو المعبد، التي ظلت تؤدي دورها، كما منذ البداية، إلى جوار الأنبياء، وخصوصاً بعد التطويرات

(115) راجع الفقرة 12. نسق التدين فيما بين النهرين، أشكال الوحي.

«التثنوية» (Deuteronomistic) التي شهدتها مملكة يهوذا على يد الملك يوشيا في القرن السابع، والتي فرضت مركزية العبادة في هيكل أورشليم[116].

على مستوى الآليات، أيضاً، ستبرز خصيصة عبرية ثانية، هي ظهور فكرة «الكتاب»، وتبلور مفهوم «النص» الأمر الذي ساهم -إلى جانب عوامل أخرى جيوسياسية- في تثبيت «الديانة» وتمديد حضورها التاريخي. لم تكن الديانة العبرية مرشحة للاستمرار بهذا الزخم، لو لم تتبنَّ المسيحية -التي تحولت من انشقاق يهودي إلى ديانة عالمية بفعل الديموجرافيا السياسية الرومانية- وثيقة العهد القديم، وروايته التاريخية، فضلاً عن فكرة الكتاب ومفهوم النص.

طوال الألفية السابقة على ميلاد المسيح -وهي الفترة التي تغطي، بحسب الرواية التوراتية، تكون وظهور الشعب العبري وأفكاره الدينية «الجديدة» بما في ذلك فكرة التوحيد- تبدو الكتابات التي تؤرّخ للفكر وكأنّها لا تشعر بالأفكار العبرية، التي ستظهر بعد المسيحية والإسلام كإنجازات فكرية كبرى قلبت تاريخ الروح والعقل الإنساني. عند القرن الأول قبل الميلاد، كانت الأفكار العبرية قد توافرت على الوقت الكافي كي تكون معروفة خارج الحدود الضيقة لكنعان. ومع ذلك لا تظهر في الكتابات اليونانية والرومانية -فضلاً عن نصوص الشرق الأدنى المسجلة- ردود أفعال واضحة لجدل فكري مفترض مع الأفكار العبرية (كما سيحدث لاحقاً بعد ظهور المسيحية). وفي نموذج لافت، لا يتضمّن كتاب شيشرون (علم الغيب في العالم القديم)، الذي كتبه في القرن الأول قبل الميلاد، أيّة إشارة إلى تجربة التدين العبرية، بما في ذلك ظاهرة النبوة، رغم أنه، وهو يؤرخ لظاهرة التنبؤ في الثقافات القديمة، تناول ممارسات التدين القريبة في الشرق الأدنى، المصرية، والكلدانية البابلية والآشورية.

---

(116) كذلك أدت مؤسسة الكهنة -كما سنرى لاحقاً- دوراً مهماً في تخريج «الأنبياء». كنموذج من المرحلة المبكرة يبرز «النبي» صموئيل الذي أدى دوراً بارزاً في عملية الانتقال من عهد القضاة إلى عهد الملكية.

الشعب موضوعاً للوحي

-14-

في القراءة اللاهوتية، وأيضاً في قراءة الفلسفة المجردة، تبدأ قصة الدين من نقطة المطلق؛ أي من الوحي الإلهي المفارق القادم من خارج الاجتماع. ولكنّ القراءة الواقعية للتاريخ تظهر أنّ قصة الدين كانت تبدأ من نقاط مجتمعية تنبع من العالم، حيث كانت «الجماعة» و«السلطة» و«الدولة» أفكاراً حاضرة على الدوام. في السياق العبري، لم ينبثق الوحي بفكرة المطلق مستقلّة عن الواقع، أعني لم يتنزل فجأة على «شعب» مستقر يعاين فكرة الدين من موقع التأمل النظري؛ بل ظهر، بشكل متدرج، كجزء من «حالة» أو عملية اجتماعية سياسية لجماعة تبحث لذاتها، بإصرار مدهش، عن هوية قومية، في مناخات العصرين البرونزي المتأخر والحديدي المبكر في الشرق الأدنى المتوسطي. القراءة المباشرة للعهد القديم تكشف عن قصة تاريخية لعائلة تتحوّل -عبر الدين- إلى أمة وأحياناً إلى دولة.

سنغضّ النظر عن درجة التوثيق التاريخي للرواية التوراتية، التي جرى تدوينها بأثر رجعي، والتي لا تحظى بتأييدات كافية من الناحيتين الأركيولوجية والأنثروبولوجية، بما أنّنا نناقش «الوحي» العبري كمعطى نظري وُجِد فعلاً واستقر تاريخياً بسبب تبنيه من قبل المسيحية والإسلام[117]. ولكنّنا

(117) الدراسات النقدية الحديثة حول تاريخ العهد القديم، والتي تستند إلى مناهج تاريخية، وآثارية، ولغوية، وإناسية متعددة، تلقي ظلالاً كثيفة من الشكّ حول الرواية التوراتية للأحداث المتعلقة بالآباء، والخروج الجماعي من مصر، وغزو كنعان. وكذلك حول التاريخ الذي تحدّده هذه الرواية لتدوين أسفار موسى الخمسة: التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية. تسلم المصادر الرسمية اليهودية (والمسيحية) بأن هذه الأسفار وحي مباشر نزل على موسى، وأنه كتبها بنفسه على جبل نيبو، كما يروي سفر التثنية. أما المصادر الإسلامية -كالقرآن- فتتحدث عن تحريف جزئي في كتابة التوراة (التي تختزل العهد القديم)، =

. . . .

= ولكنّها، في الوقت ذاته، تتبنى كثيراً من الوقائع التوراتية التي لا يؤيّدها التوثيق التاريخي (وخصوصاً الآباء، وقصة الخروج).
بعض الدراسات ينسب تدوين الكتب الخمسة إلى الفترة الهيلينية المتأخرة (بين القرنين الرابع والثاني ق. م). وبعضها يرجع بها إلى فترة النفي البابلي (في القرن السادس). وبعضها يقترح -بأدلة جيدة- فترة ازدهار المملكة الجنوبية في يهوذا في القرن السابع.
للاطلاع على نموذج لهذه الدراسات الحديثة من وجهة النظر الأركيولوجية، انظر كتاب إسرائيل فنكلشتاين، ونيل إشر سيلبرمان: «التوراة مكشوفة: رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة»، الترجمة العربية، دمشق، 2007م.
«بدا سفر التثنية مختلفاً تماماً عن الأسفار الأربعة الأولى (ذات المصادر اليهيوية والإيلوهية والكهنوتية)، لأنه حمل مصطلحات مميزة لا يشاركه فيها أيّ من المصادر الأخرى، كما تضمن إدانة شديدة لعبادة الآلهة الأخرى، وطرح تصوراً جديداً لله، ككائن متعالٍ جداً، ونصّ على التحريم المطلق لتقديم أية قرابين لإله إسرائيل في أي مكان سوى الهيكل في أورشليم. وقد اعترف العلماء -منذ عهد بعيد- بارتباط محتمل بين هذا السفر وكتاب غامض آخر هو: «سفر الشريعة» الذي اكتشفه الكاهن الأكبر «حلقياه» أثناء إعادة بناء الهيكل في عهد الملك يوشيا (Josiah) سنة 622 ق.م. وقد أصبحت الوثيقة -كما يروي سفر الملوك الثاني 22/ 8-23، 24، مصدر إلهام لإصلاح ديني شديد على نحو غير مسبوق.
القصة التاريخية المترابطة، التي ترويها الأسفار التالية لأسفار التوراة الخمسة؛ أي: يشوع، والقضاة، وصموئيل 1، 2، والملوك 1، 2، ذات صلة وثيقة جداً بسفر التثنية لغوياً ولاهوتياً، إلى حدّ أن العلماء أصبحوا -منذ منتصف أربعينيات القرن العشرين- يطلقون عليها عبارة «التاريخ التثنوي» (Deuteronomistic History). وكما سنرى في الفصل القادم -يواصل فنكلشتاين وسيلبرمان- لقد زودنا علم الآثار بأدلة كافية لدعم الاعتقاد الجديد بأن اللب والجوهر التاريخي للتوراة والتاريخ التثنوي إنما تم تدوينه جوهرياً في القرن السابع ق. م، لذا سنلقي الضوء على مملكة يهوذا في القرنين الثامن والسابع، وهو الزمن الذي بدأت فيه هذه العملية الأدبية بجدية. وسنثبت -بالأدلة- أن الأسفار الخمسة للتوراة -في معظمها- هي خلق ملكي متأخر يهدف إلى الدعوة إلى عقيدة وحاجات مملكة يهوذا، ولذا فهي وثيقة الصلة بالتاريخ التثنوي. وسنؤيد العلماء الذين يرون أن =

لا نستطيع غضّ النظر عن حالة التكون الاجتماعي السياسي التي كان هذا الوحي جزءاً منها، بما أننا نناقش اللاهوت كمعطى اجتماعي يتلون في كل بيئة بألوانها المحلية الخاصة.

قياساً إلى العهد الجديد، وإلى القرآن، يحتاج الباحث في العهد القديم إلى مجهود أكثر لاستخلاص اللاهوت مجرداً من حمولته الاجتماعية السياسية. ومن القراءة المباشرة يبدو غرض النص مبنياً على سرد الحكاية التاريخية «للشعب» العبري، أكثر مما هو منصب على قاعدة الدين. ينضح التاريخ التثنوي للتجربة العبرية بمضمون ثيوقراطي صريح، ويتداخل الوحي مع الوقائع التي كونت تاريخ الشعب بشكل فج.

لا يبدو الإله معنياً بالشؤون الأرضية للبشر ككل؛ بل يبدو متفرغاً للعناية بجماعة معيّنة من البشر بوجه خاص. ثمّة علاقة خاصة تشبه التبني بين الإله والشعب العبري. وهذا معنى لا يتناغم مع جوهر الفكرة التوحيدية التي تقول بألوهية واحدة في ذاتها، وكلية في شمولها للكون وجميع البشر. وهو يشي بالمرحلة المبكرة للتصور الإلهي في التجربة العبرية، قبل نضوج فكرة التوحيد وتطورها من: «إله واحد للشعب الواحد جميعاً» إلى: «إله واحد للكون والعالم جميعاً». ولكنه مع ذلك يظلّ إلهاً خاصاً بهذا الشعب الذي جلب إلى العالم بركة الدين، رغم أنّه لا يبشر به ولا يدعو الناس إليه.

في الديانات السابقة في الشرق الأدنى (المصرية، الكنعانية، الآشورية البابلية) حضرت في صياغات التواصل الإلهي إشارات سماوية ذات مضمون اجتماعي أخلاقي موجهة إلى الملوك وعامة الناس، ما يجيز قراءتها أحياناً قراءة سياسية. ولكنّها لم تكن تحمل شريعة كلية ذات طابع تفصيلي مصممة خصيصاً لشعب بعينه. ورغم أن كل شعب في الشرق الأدنى القديم كان يربط

= التاريخ التثنوي جمع بشكل رئيس في عهد الملك «يوشيا»، بهدف تقديم تبرير إيديولوجي لطموحات سياسية خاصة، ولإصلاحات دينية معينة». ص38-40.

ذاته بإله معين أو بعدد من الآلهة المعينة، باعتباره، أو باعتبارها معنيّة به أساساً، إلا أن لهذا الربط معنى أكثر خصوصية بالنسبة إلى «الشعب» العبري، الذي نشأ أصلاً، بحسب الرواية التوراتية، بأمر الإله وتحت رعايته الحصرية.

وفقاً لهذه الرواية تكوّن الشعب العبري عبر الوحي بوعد إلهي موجه إلى «الآباء» إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب؛ وهو وعد مكون من شقين: تكثير ذرية إبراهيم، وتمليكها مساحةً محددة من الأرض؛ «وقال الرب لأبرام: اذهب من أرضك ومن عشيرتك، ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك. فأجعلك أمة عظيمة، وأبارك مباركيك، ولاعنك ألعنه. وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات» (تكوين 15/ 18). وقد تجدد الوعد لإسحاق: «لأني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد، وتتبارك في نسلك جميع أمم الأرض» (تكوين 26/ 3-4)، ثم ليعقوب: «أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق. الأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك. ويكون نسلك كتراب الأرض، وتمد شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، ويتبارك فيك وفي نسلك جميع قبائل الأرض» (تكوين 28/ 13-14).

من زاوية القراءة التاريخية، تواجه الرواية التوراتية حول الآباء، والخروج الجماعي من مصر، والدخول غزواً إلى كنعان، مشاكل توثيقية حقيقية، وتبدو وكأنما دوّنت بأثر رجعي في فترة متأخرة (بين القرنين السابع والثاني) بدوافع نابعة من ظروف الصراع الاجتماعي السياسي الذي ظلت تكابده الجماعة العبرية لإثبات ذاتها كهوية مستقلة، في مناخ كنعان المتوسطي المضطرب. ولكن مع تجاوز ذلك، وإذا ما أخذنا الرواية التوراتية بحرفيتها، فسنلاحظ أن مضمون الوحي يدور أساساً حول فكرة محورية هي الشعب/الأرض، وهو معنى سياسي اجتماعي أرضي قح، ظل يزاحم المعاني الأخلاقية واللاهوتية الخالصة، ويطغى عليها عبر أسفار التوراة الخمسة وكتب الأنبياء (النصوص التأسيسية من العهد القديم)[118].

(118) مع الأنبياء المتأخرين (الأسفار الوسطى من العهد القديم، التي حرّرت بين =

وكما يبدو ذلك واضحاً في رواية سفر التكوين لأصول الآباء، يبدو كذلك واضحاً في رواية سفر الخروج لقصة الهروب من مصر: موضوع الوحي وغرضه الأساسي إخراج شعب إسرائيل: «وكان يوم كلم الرب موسى في أرض مصر قائلاً: أنا الرب. كلم فرعون ملك مصر بكل ما أنا أكلمك به. فقال موسى أمام الرب "ها أنا أغلف الشفتين فكيف يسمع لي فرعون؟" فقال الرب لموسى: انظر أنا جعلتك إلهاً لفرعون، وهارون أخوك يكون نبيك. أنت تتكلم بكل ما آمرك به، وهارون أخوك يكلم فرعون ليطلق بني إسرائيل من أرضه. ولكني أقسي قلب فرعون وأكثر آياتي وعجائبي في أرض مصر. ولا يسمع لكما فرعون حتى أجعل يدي على مصر. فأخرج أجنادي، شعبي بني إسرائيل من أرض مصر بأحكام عظيمة» (خروج 6/ 28-29، 7/ 1-4)، «وتقول له: الرب إله العبرانيين أرسلني إليك قائلاً: أطلق شعبي ليعبدوني في البرية» (7/ 16).

الرب في هذا النسق هو «إله العبرانيين»، وليس رب العالمين، والغرض من إرساله موسى إلى فرعون هو إطلاق شعبه الخاص، وليس التبشير بالله أو

= القرنين الثامن والثاني)، تظهر المضامين الأخلاقية في إطارها المطلق؛ أي مجردة من ناحية، وموصولة بالله من ناحية ثانية. انظر على سبيل المثال: إشعيا 1/ 7-18، وإرميا 23/ 10، وحبقوق 2/ 13. وهي تظهر أيضاً في الكتابات المتأخرة (الأشعار واللفافات).

الحديث عن كثافة الاجتماع التاريخي لا يعني غياباً كليّاً للمطلق. الفكرة الجوهرية التي تتبناها هذه الدراسة هي: أن المطلق الإلهي الأخلاقي موجود دائماً وهو كامن في الروح الإنساني بما هو كذلك. ولكنه يعبر عن ذاته تعبيرات متعددة ومختلفة -على المستويين الفردي والجماعي- تعدد واختلاف الظروف والملابسات التي يفرضها التاريخ الاجتماعي على الشعوب والأفراد.

التجريد الكامل للفكرة الدينية هو صناعة ذهنية تهدف إلى الإمساك بالأفكار في ذاتها. في الواقع التاريخي نشأ الدين ملتبساً بالواقعات الاجتماعية، وموجهاً من قبلها. المشكل هنا أننا ننظر إلى الدين دائماً من منظور الكلام اللاهوتي (المؤسس) الذي ينزع إلى تجريده من أبعاده الاجتماعية الأرضية.

الدعوة إلى الخير المطلق. فكأنّ الرب ليس إلهاً للمصريين حتى يهتمّ بهدايتهم إلى ذاته؛ بل، على العكس من ذلك، يتعمد تقسية قلب فرعون حتى يأخذ بجريرته شعب مصر بأسره، عبر سلسلة من الكوارث تحول حياة المصريين إلى حجيم: «تحويل النهر إلى دم، وإطلاق الضفادع، والبعوض، والذباب، وإهلاك المواشي، وإصابة الناس بالدمامل والبثور، وإنزال البرد، وإرسال الجراد، ونشر الظلام، وموت كل بكر من بكر فرعون الجالس على كرسيه، حتى بكر الجارية التي خلف الرحى» (خروج 7، 8، 9، 10، 11).

كان الشعب غرض الوحي الواضح منذ اللقاء الأول بين الله وموسى. وبحسب رواية سفر الخروج كان العبرانيون شعب الله قبل أن يعرفوه ويؤمنوا به، فهي علاقة تبنٍّ من طرف واحد. وهو اهتمّ بتحريرهم من أيدي فرعون باعتباره إلهاً لآبائهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب (وهو معنى ينافي شمول الألوهية لجميع الخلق)، وفي مقابل ذلك يتعين عليهم الإقرار بأنّه إله لهم: «ثمّ كلم الله موسى وقال له: أنا الرب. وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء. وأما باسمي «يهوه» فلم أعرف عندهم. وأيضاً أقمت معهم عهدي أن أعطيهم أرض كنعان أرض غربتهم التي تغربوا فيها. وأنا أيضاً قد سمعت أنين بني إسرائيل الذين يستعبدهم المصريون، وتذكرت عهدي. لذلك قل لبني إسرائيل أنا الرب، وأنا أخرجكم من تحت أثقال المصريين وأنقذكم من عبوديتهم، وأخلصكم بذراع ممدودة، وبأحكام عظيمة، وأتخذكم لي شعباً، وأكون لكم إلهاً» (خروج 6/ 2-8).

لاحقاً، وبعد الاستقرار في كنعان، سيظلّ المضمون السياسي للوحي ظاهراً. في قصة الملكية -كما يرويها سفر صموئيل الأول- سيحضر الوحي ليعكس إرادة سياسية صريحة: طلب الشعب من النبي صموئيل أن يعيّن لهم ملكاً، ورغم تحذيرات صموئيل للشعب من مغبة الخضوع لسلطة «علمانية» بديلة لسلطة القضاة «الثيوقراطية»: «أبى الشعب أن يسمعوا لصوت صموئيل، وقالوا: لا بل يكون علينا ملك فنكون نحن أيضاً مثل سائر الشعوب،

ويقضي لنا ملكنا ويخرج أمامنا ويحارب حروبنا، فسمع صموئيل كل كلام الشعب وتكلم به في أذني الرب. فقال الرب لصموئيل: اسمع لصوتهم وملك عليهم ملكاً» (صموئيل الأول 8/ 19-22).

تسمية الملك الأول «شاول» تمت أيضاً بأمر الوحي. ومرة أخرى، كما كان على موسى تخليص الشعب من أيدي المصريين، سيتعين على شاول تخليص الشعب من أيدي الفلسطينيين الذين كانوا -بحسب صموئيل الأول- قد دحروا القبائل الإسرائيلية، واستولوا على تابوت العهد المقدس: «والرب كشف أذن صموئيل قبل مجيء شاول بيوم قائلاً: غداً في مثل الآن أرسل إليك رجلاً من أرض بنيامين، فامسحه رئيساً لشعبي إسرائيل، فيخلص شعبي من يد الفلسطينيين، لأني نظرت إلى شعبي لأن صراخهم قد جاء إلي» (9/ 15-16).

وبمسحه ملكاً على الشعب، تحول شاول إلى نبي: «وكان عندما أدار كتفه لكي يذهب من عند صموئيل أن الله أعطاه قلباً آخر، وأتت جميع هذه الآيات في ذلك اليوم. ولما جاءوا إلى هناك إلى جعبة، إذا بزمرة من الأنبياء لقيته، فحل عليه روح الله فتنبأ في وسطهم» (10/ 9-11). ومع ذلك فسوف ينتهك شاول أحكام القرابين وغنائم الحرب، وسيعترف بأنه تعدى قول الرب، ليعلن الرب أنه «ندم لأنه ملَّك شاول على إسرائيل» (15/ 1-35).

النبوة هنا تالية للملك. شاول صار نبياً بسبب اختياره ملكاً من قبل الشعب. الاجتماع السياسي يسبق الدين ويسيره؛ وهو معنى لا يقصد نص العهد القديم إبرازه، ولكنه سيُعرض بطريقة عكسية في التنظير الديني اللاحق المسيحي والإسلامي، بحيث يظهر الدين مهيمناً على الاجتماع السياسي وموجهاً له.

هذا المعنى سيتكرر مع داود الذي سيتم اختياره ملكاً، ومن ثم نبياً، بناء على حيثيات سياسية صريحة تقوم أساساً على الهاجس المتكرر وهو حماية الشعب من أعدائه، وتثبيته بين الشعوب ككيان متمايز: «والآن فهكذا تقول

لعبدي داود: هكذا قال رب الجنود: أنا أخذتك من المربض من وراء الغنم لتكون رئيساً على شعبي إسرائيل. وكنت معك حيثما توجهت، وقرضت جميع أعدائك من أمامك، وعملت لك اسماً عظيماً كاسم العظماء الذين في الأرض. وعينت مكاناً لشعبي إسرائيل، وغرسته فسكن في مكانه. ولا يضطرب بعد، ولا يعود بنو الإثم يذلونه كما في الأول. وقد أرحتك من جميع أعدائك. والرب يخبرك أن الرب يصنع لك بيتاً، متى كملت أيامك، واضطجعت مع آبائك، أقيم بعدك نسلك الذي يخرج من أحشائك وأثبت مملكته. هو يبني بيتاً لاسمي، وأنا أثبت كرسي مملكته إلى الأبد» (صموئيل الثاني 7/ 8-14)[119].

كان الموضوع سياسياً خالصاً وخاصاً بالشعب، الذي ظلّ يخرج من حرب إلى حرب: «ضرب داود الفلسطينيين وذللهم، وأخذ داود زمام القصبة» من يد الفلسطينيين. وضرب الموآبيين وقاسهم بالحبل؛ أضجعهم على الأرض، فقاس بحبلين للقتل وبحبل للاستحياء. وصار الموآبيون عبيداً لداود يقدمون هدايا. وضرب داود هَدَد عزر بن رحوب ملك صوبة حين ذهب ليرد سلطته عند نهر الفرات، فأخذ داود منه ألفاً وسبع مئة فارس وعشرين ألف راجل. وعرقب داود خيل جميع المركبات، وأبقى منها مئة مركبة.. فجاء أرام دمشق، وصار الآراميون عبيداً لداود يقدمون هدايا. وكان الرب يخلص دواد حيثما توجه» (صموئيل الثاني 8/ 1-7).

لا يبدو الوحي بالدرجة الأولى مطلوباً لذاته، ولا لمادته الأخلاقية الروحية، التي يفترض أنها جوهر الدين؛ بل يبدو معنياً بعلاقة الرب بالشعب، وموظفاً لصالح الأغراض «القومية» لهذه الجماعة التي ظلت تصارع القوى المحلية والإقليمية، من أجل تثبيت ذاتها كشعب. أمّا خصائص

(119) سنقرأ ذلك لاحقاً في السياق الإسلامي، وهو يحول «واقع» الهيمنة السياسية القرشية إلى «نص» ديني ملزم منسوب إلى الرسول أي الوحي: «الأئمة من قريش» إلى آخر الزمان.

الألوهية، التي تمثل اللاهوت المحض، فتستخلص من التفاصيل التي تسرد هذه العلاقة الخاصة بين الإله وشعبه، أو بين الشعب وإلهه، حيث تشتغل ياء المتكلم باستمرار لإضافة كل منهما إلى الآخر، فبالنسبة إلى الله هو «شعبي»، وبالنسبة إلى الشعب هو «إله إسرائيل» إلهي.

وفي هذا السياق نستطيع تتبع فكرة «التوحيد» الكلي وهي تتطور في التجربة العبرية عن الأفكار التوحيدية المبكرة التي عرفتها -على نحو مشوش- سياقات التدين المجاورة. ونستطيع، في الوقت ذاته، قراءة هذا التطور داخل ملابساته الكلية، كضرب من التداعي الاجتماعي، ساقت إليه عقدة إثبات الذات، التي تدفع لادعاء التمايز، بأثر رجعي، من خلال الدين. ففي الواقع يصعب القول بحضور هذه الفكرة في ظل الصياغات اليهيوية والإيلوهية المنتشرة في الأسفار الأربعة الأولى من العهد القديم (التكوين-الخروج-اللاويين-العدد) التي تحمل معنى الإقرار بوجود آلهة أخرى يغار منها يهوه. وحتى الصياغات الجديدة التي صار يحملها سفر التثنية، والتي انتقلت إلى أسفار الأنبياء الأوائل (القضاة-يشوع-صموئيل 1، 2-الملوك 1، 2)، لا تكشف عنها بشكل ساطع وصريح، فمع الإقرار بأنّ «الرب الإله» لا يوجد مثله إلا أنّه يظلّ إلهاً خاصاً لإسرائيل، وإسرائيل تظلّ شعباً خاصاً له: في سفر صموئيل الثاني، نقرأ ضمن صلاة داود: «لذلك قد عظمت أيّها الرب الإله، لأنه ليس مثلك، وليس إله غيرك حسب ما كل ما سمعناه بآذاننا. وأية أمة على الأرض مثل شعبك إسرائيل الذي سار الله ليفتديه لنفسه شعباً، ويجعل له اسماً (هاجس هوية واضح)، ويعمل لكم العظائم والتخاويف لأرضك أمام شعبك الذي افتديته لنفسك من مصر، من الشعوب وآلهتهم. وثبت لنفسك شعبك إسرائيل شعباً إلى الأبد، وأنت يا رب صرت لهم إلهاً» (7/ 22-25). في هذا الطور من التوحيد الشعب له إله وحيد، أما أن الإله الوحيد هو رب العالم والناس جميعاً ففكرة غير واضحة، أو غير مطروحة في مادة اللاهوت، التي تظهر من حين إلى آخر في تفاصيل القصة التاريخية.

في أسفار الأنبياء المتأخرين (إشعيا، إرميا، حزقيال، هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفينا، حجاي، زكريا، وملاخي) ظل شعب إسرائيل حاضراً بقوة في مادة الكلام الديني: «لا كتاريخ مروي؛ بل كحاضر مرير يتفاعل معه النص وينشأ عنه على أرض الواقع. تغطي هذه الأسفار الفترة الواقعة من منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الخامس، وتتضمن مجموعة واسعة من التعليمات، والاتهامات، والنبوءات التي تنذر بهلاك الشعب. لكن، مع ذلك المضمون الاجتماعي السياسي الكثيف، صار النص يحمل نفساً «لاهوتياً» أكثر حضوراً من ذي قبل، وصار الخطاب، بشكل نسبي، موجهاً إلى الذوات الفردية باعتبارها كذلك، ومحملًا بمضامين روحية أو أخلاقية مجردة، أو ذات طابع عام. وبوجه عام يمكن القول بأن صورة الإله ككائن متعالٍ وحيد، مطلق القدرة وكوني السلطة، كانت قد أخذت في التشكل، مع الاحتفاظ بعلاقته الخاصة بشعب إسرائيل.

ستظهر هذه الصورة بشكل أوضح في «الكتابات» التي تمثل القسم الأخير من العهد القديم (الأشعار: المزامير، الأمثال، أيوب، نشيد سليمان، راعوت، المراثي، الجامعة، استير. والنبوءة: دانيال). تحتوي هذه الأسفار على مادة «دينية» خالصة؛ أي مجردة من القصة التاريخية للشعب. وهي عبارة عن مجموعة من القصائد، والأناشيد، والصلوات، والتأملات، والأمثال، جرى تأليفها وتجميعها -بحسب الدراسات النقدية- في مرحلة متأخرة بين القرنين الخامس والثاني، رغم بعض الإشارات التي ترجع بأجزائها الأولى (المزامير والمراثي) إلى أواخر العهد الملكي، أو الفترة التالية مباشرة لتدمير أورشليم.

النتائج التي رشحت عن الدراسات الأركيولوجية والفيلولوجية في تاريخ النص التوراتي تشير إلى علاقة مفهومة بين تطور التوحيد العبري والظروف الاجتماعية السياسية لمملكة يهوذا في القرن السابع (خمسمئة سنة بعد

موسى)، وتربط خصوصاً بين هذا التطور وحركة «الإصلاح الديني» التي قادها الملك يوشيا لقصر العبادة في معبد (هيكل) أورشيم: فـ «في تناقض شديد مع المعابد الأخرى القديمة، التي لم تكن تحصى في الشرق الأدنى، والتي كانت معروفة باستعدادها العالمي لإقامة علاقات دوليّة مع المعابد المجاورة، من خلال تعظيم آلهة الحلفاء ورموزهم الدينية، وقف هيكل أورشليم، بشكل مصرّ، وحده (المعابد الأخرى في الريف، خاصة في الشمال، فعلت ذلك). وكرد فعل على سرعة وسعة التغيرات، التي كانت ترد إلى مملكة يهوذا من الخارج، أعلن زعماء القرن السابع في أورشليم برئاسة الملك يوشيا (السليل السادس عشر للملك داود) أنّ جميع آثار العبادة الأجنبية تُعدّ لعنة، وأنّها -في الحقيقة- السبب الكامن وراء الشقاء الذي تعاني منه يهوذا الحالية. وانطلقت حركتهم هذه بحملة تطهيرية دينية نشطة في الريف، تنادي بتدمير مراكز العبادة الريفية، معلنةً أنّها مركز الشر. ومنذ ذلك الحين أصبح هيكل أورشليم، بحرمه الداخلي ومذبحه وفناءاته المحيطة في قمة المدينة، المكان الشرعي الوحيد للعبادة لشعب إسرائيل. وفي ذلك الإبداع ولد التوحيد العصري أو الحديث. وفي الوقت ذاته، ارتفعت طموحات زعماء يهوذا السياسية، الذين طمحوا لجعل معبد أورشليم والقصر الملكي فيها مركزَ مملكة إسرائيلية واسعة، كتحقيق لإسرائيل المتحدة الأسطورية لداود وسليمان»[120].

---

(120) فنكلشتاين، سليبرمان، ص24، 25. يفرق الكاتبان بين «التوحيد الإسرائيلي»، ويقصد به ما دعا إليه «الكتاب المقدس» من لزوم عبادة الإله الواحد في مكان واحد، هيكل (معبد) أورشليم الذي كان محاطاً بقداسة خاصة، والتوحيد الحديث (كما يفهمه العقل المعاصر). ويشير الكاتبان إلى الدراسات الأكاديمية الحديثة التي كشفت عن طيف واسع من أنماط العبادة التي يوجد في مركزها إله واحد، ولكنه ليس فرداً انحصارياً (بمعنى أنه كان مصحوباً بآلهة ثانوية وكائنات سماوية مختلفة. ونعترف -يواصل الكاتبان- بأنه أثناء الفترة الملكية المتأخرة، ولمدة طويلة تالية، كانت عبادة الله الإسرائيلية مصحوبة -بشكل منتظم- بتبجيل =

بالفعل، أدّت مرحلة النموّ السياسي في القرن السابع (صعوبات وطموحات سياسية، وإصلاحات دينية مقترنة بظهور تثنية الاشتراع)، دوراً بارزاً في التأسيس لمفهوم التوحيد، وتطوّر الديانة العبرية بوجه عام. ولكنّ الدور الحاسم، الذي رسم الملامح النهائية لليهودية كديانة «توحيدية»، يعود -كما سيتأكد لاحقاً- إلى مرحلة النفي/العودة، بتداعياتها السياسية الحادة (تدمير أورشليم ثمّ إعادة بناء الهيكل) التي فرضت على التديّن العبري سلسلة جديدة من ردود الأفعال؛ بدءاً من حملات الصدام مع الثقافة والآلهة البابلية المتعددة (تظهر بوضوح في حزقيال، وخصوصاً في أشعيا الثاني؛ حيث بدا نقد الآلهة البابلية نفياً للتعددية الوثنية، باعتبارها كفراً مناقضاً لفكرة التوحيد، وهو ما ساهم في إبراز وتكريس الفكرة).

وتواصلت ردود الأفعال في نتائج الاحتكاك مع مرحلة الحكم الفارسي الذي استمر لمدة قرنين، وسمح للعبريين بإتمام عملية الإصلاح وإعادة التكوين اللاحقة بالعودة من النفي. وهي العملية التي قادها نحميا، وعزرا، والتي أسفرت عن تكريس فكرة «النصوص المقدسة». وتدشين اليهودية كديانة طقوسية شريعوية «ذات طابع عرقي (تظهر المؤثرات الفارسية -بحسب البعض- في الأسفار المتأخرة: دانيال، وأيوب، وزكريا، حيث حضرت لأول مرة أفكار دينية "جديدة" ذات أصول زرادشتية وثنائية معروفة كفكرة "الآخرة" وفكرة الشيطان)[121].

= مرافقين قدسيين وكائنات سماوية أخرى، ولكننا نقترح أن التحرك الحاسم نحو التوحيد الحديث حصل في عهد الملك يوشيا، مستنداً إلى أفكار سفر تثنية الاشتراع».

(121) انظر: دانيال 7/ 13-14. وأيوب 1/ 6-12. وزكريا 3/ 1-2. ومع ذلك يلزم التنبيه إلى أنّ لفكرة البعث والحساب حضوراً قديماً في النصوص الميثولوجية العائدة إلى ديانات الشرق الأدنى، وخصوصاً الديانات الزراعية السورية، والديانات البابلية، وعقيدة أوزيريس المصرية.

وينطبق ذلك على فكرة القوة السماوية المناوئة، التي تقابل الآلهة، والتي سيجري =

ثمّ تواصلت، بعد ذلك، في نتائج الاحتكاك المباشر مع الثقافة الهيلينية، الذي سيتحوّل في أواخر الحكم اليوناني إلى صراع عنيف، بسبب تفاقم النزعات الهيلينية العقلية، المدعمة بسلطة الحاكم (أنتيوخوس أبيفانس 175-164 ق.م)، التي استطاعت فرض عدد من الإصلاحات الليبرالية المتطرفة، حيث ألغيت التوراة بقرار ملكي، وتحوّل معبد أورشليم إلى معبد تعددي يُقبل فيه زيوس وبعل، وجرى تحريم الختان والتقيد بالسبت والأعياد العبرية، والكتب التوراتية، وانتشرت في كلّ مكان مذابح لآلهة الشعوب. وأدّى ذلك إلى استفزاز التيارات الإسرائيلية المحافظة، وتكريس نزوعاتها الوطنية (التي لم تنفكّ عن المعنى الديني)، وتوجيهها إلى التمرد والثورة (المكابيين 164 ق.م). وهو التوجه الذي ظل مستمراً من قبل المكابيين بعد استيلائهم على المعبد سنة (128 ق.م)، حتى تمّ قمعه بقسوة من قبل السلطة التي صارت رومانية (63 ق.م)[122].

المرحلة السابقة على النفي شهدت تأثيرات ثقافية يونانية. ومع ذلك، فالأفكار الهيلنستية بصياغاتها الصريحة لم تظهر في العهد القديم إلا في

= التعبير عنها بلغة دينية مباشرة في الثنائية الإيرانية. لكنّ الثنائية العبرية -كما لاحظ إلياد- «ثنائية ملطفة، على كلّ حال؛ لأن الشيطان لا يوجد مقترناً منذ البدء مع الإله، وهو ليس خالداً. كما أنّ يهوه -في نصوص أكثر قدماً- يُقدّم كنموذج لكمال مطلق يحتوي على جميع الأضداد بما في ذلك الشر. ففي صموئيل الأول 16/ 14-16: «وذهب روح الرب من عند شاول، وبغته روح رديء من قبل الرب». انظر: تاريخ الأفكار، ج2، ف203.

(122) لم يخلُ التاريخ الإسرائيلي -بحسب العهد القديم- منذ دخول كنعان حتى العصر الروماني، من الصراع مع آلهة وشعوب مجاورة (الآلهة في الواقع تمثّل شعوباً معادية، حيث المعنى السياسي لا ينفك عن مفهوم الإله في التصور العبري المشغول بهويته) بصفة أساسية سيبرز الإله الكنعاني بعل، كما ستبرز آلهة آشورية، وبابلية، ومصرية، ويونانية. تاريخ الشعب الإسرائيلي، في العهد القديم، هو تاريخ هذا الصراع، والبنية النهائية للديانة اليهودية تشكلت على إيقاعه في سلسلة متواصلة من ردود الأفعال.

الأسفار المتأخرة التي يعود تحريرها إلى ما بعد غزو الإسكندر، وفي هذا الصدد يُشار بوجه خاص إلى سفر الأمثال، وسفري أيوب والجامعة. في سفر الأمثال (نحو منتصف القرن الثالث ق. م) يظهر لأول مرة مصطلح الحكمة (hakma) في إطار ديني موظف تيولوجياً: فهي ذات أصل إلهي «الرب حازني في أول طريقه قبل ما عمله منذ البدء» (8/ 22-1)، وهي تقود إلى طاعة الرب: «أنا الحكمة أسكن الذكاء، وأجد معرفة التدابير: مخافة الرب، بغض الشر، الكبرياء، والتعظيم، وطريق الشر، وفم الأكاذيب أبغضت» (8/ 12-13) بعض الشراح -كبوسيه وجريسمان- يقرأ هذا المعنى "كتطور" في الفكر اللاهوتي العبري، لم يبدأ قبل العصر الهيليني حيث ظهرت كلمة الحكمة ككائن من كائنات وسيطة بين الإله والإنسان، تلعب دور الكشف. وهو معنى يلقي بظلاله على المفهوم الخالص للتوحيد[123].

وفي سفري أيوب والجامعة ستتعرّض أفعال الإله للمساءلة من قبل العقل، وستتخذ المساءلة شكل الجدل النظري. سابقاً تذمّر بعض الأنبياء من تأخر وعود الرب، مثل إرميا الذي تجرأ على مخاطبة الرب بقوله: «لماذا كان وجعي دائماً، وجرحي عديم الشفاء، يأبى أن يشفى؟ أتكون لي كساقية خادعة للمياه مخيبة للأمل؟» (15/ 18). ولكن ذلك اتّخذ شكل التساؤل الغضبي لا المساءلة الفكرية. بدت معاناة أيوب مجافية لمبدأ الثواب والعقاب، وخلافاً لفاعلية الحكمة الممجدة في سفر الأمثال، يؤكّد سفر الجامعة على عدم إمكانية «تفسير» أفعال الله، وبالتالي عدم جدواه «فقلت في

(123) البصمة اليونانية هنا لا تتعلّق بمضمون الحكمة كنزوع واعٍ للفهم، فهذا المضمون إنساني، وله بالتالي موازيات متعددة لدى الشعوب بما في ذلك الشعوب السامية (هناك إشارات إلى حكمة إيزيس وحكمة عشتار)، ولكن هذه البصمة اليونانية تكمن في المفهوم المحدد للحكمة كمصدر معرفي مستقل عن اللاهوت. أما التطوير العبري فيتمثل في استدعاء هذا المصدر، وتوظيفه في خدمة اللاهوت.
لاحقاً، مع الأفلاطونية المحدثة، ستظهر الحكمة كمعنى يتماهى مع الهوية الإلهية.

قلبي: كما يحدث للجاهل كذلك يحدث لي أنا. وإذ ذاك لماذا أنا أوفر حكمة؟ فقلت في قلبي: هذا أيضاً باطل. لأنّه ليس ذكر للحكيم ولا للجاهل إلى الأبد. كما منذ زمان كذا الأيام الآتية، الكل ينسى. وكيف يموت الحكيم كالجاهل! فكرهت الحياة؛ لأنه رديء عندي العمل الذي تحت الشمس، لأنّ الكل باطل وقبض الريح» (2/ 15-17).

هذه العقلانية المتشائمة توظف من قبل سفر الجامعة في تثبيت معنى التسليم لله؛ لأن جميع الأعمال بيد الرب (9/ 1)، ولكنها تقود، رغم ذلك، إلى نصيحة تدعو إلى اغتنام اللذة، فطالما أن كل شيء باطل وقبض الريح «اذهب كل خبزك بفرح، واشرب خمرك بقلب طيب، لأن الله منذ زمان قد رضي عملك. لتكن ثيابك فى كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن. تمتع بالحياة مع المرأة التي تحب» (9/ 7-9). البصمة اليونانية هنا تكمن بشكل أساسي في وضع اللاهوت موضع الجدل النظري، دون أن نغفل لمحات المعالجة ذات الطابع الرواقي، والصياغات الأبيقورية لنزوعات اللذة[124].

المعنى الذي يلزم تحصيله هنا هو أنّ الديانة العبرية بملامحها «التوحيدية» -إذا كنا سنقرؤها من خلال العهد القديم الذي يكشف عن تاريخية صريحة- هي نتاج لعملية تطورية تكونت عبر سلسلة طويلة من ردود الأفعال (السيا اجتماعية) التي لونت تعاطي العبريين مع فكرة المطلق، المركوزة أصلاً في الروح الإنساني، والمعبر عنها بأشكال مختلفة في المحيط المجاور. المثيرات التي أفرزت هذه الردود متعدّدة، وتنتمي جميعاً إلى تاريخ الاجتماع السياسي لكنعان والشرق الأدنى المتوسطي خلال الألفية السابقة على الميلاد. وثمة مفاصل أو محطات رئيسية في السياق الإسرائيلي الخاص أدّت الدور المحوري في هذه العملية التطورية، تبدأ -من وجهة

---

(124) بعض الشرائح سيلاحظ الشبه بين هذه المعالجة الاستمتاعية ومعالجات مصرية (نشيد لعازف قيثارة منقوش) وبابلية (نصيحة سيدوري إلى جلجامش). انظر: تاريخ المعتقدات، ج2، ف201.

النظر التوثيقية- بالنشاط السياسي الذي شهدته مملكة يهوذا في القرن السابع، ولا تنتهي بواقعتي النفي، والعودة من المنفى، في القرن السادس. العقل العبري لم يخترع فكرة التوحيد؛ بل طورها عن أصولها المشوشة في السياقات الدينية الأقدم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، إن هذه الفكرة -حتى بعد التبلور المتأخر لليهودية في مرحلة ما بعد النفي- لم تكن قد خلصت تماماً من الشوائب الميثولوجية القديمة. أهمية اليهودية في هذه النقطة هي أنها دشنت لنسق التدين الذي سيعرف بالتوحيدي، والذي سيواصل، عبر التنظيرين المسيحي والإسلامي، تقديم مساهمات إضافية لبلورة المفهوم النظري الحديث للتوحيد(125).

(125) في الواقع يصعب الحديث عن تبلور نهائي لليهودية؛ لأن البنية الإيديولوجية للاهوت اليهودي تعرضت لتغيرات وانقسامات عميقة عبر العصور اللاحقة بالميلاد تمنع الكلام عن يهودية كلية واحدة (حدث ذلك بالتوازي مع تطورات الاجتماع السياسي التي ظلت تحكم حركة «الشعب» اليهودي كأقلية قومية في الشتات). بإمكاننا الحديث عن اليهودية التوراتية كما تستنبط من العهد القديم، ولكن المشكل هنا هو أنّ العهد القديم لم يعد يعبّر عن اليهودية الكلاسيكية كما تبلورت في العصور الوسطى، وكما هي اليوم في صيغتها الأرثوذكسية. لم يتأخر دور التوراة كمرجعية شرعية فحسب؛ بل تم حجبه تماماً خلف مرجعية التلمود (المشنا والجمارة)، التي ظلت تعكس الدور الإنشائي للمؤسسة في تشكيل بنية الديانة، وتكريس طابعها الإثني والطقوسي في الوقت ذاته.
بالنسبة إليّ، لم يكن التصور التوحيدي، الذي قدمه العهد القديم ذاته، تصوراً ناصعاً أو بالغ النقاء. أما اليهودية الكلاسيكية، فكانت -بحسب شراح إسرائيليين-: «في القسم الأكبر منها، أبعد ما تكون عن الديانة الموحدة الصرفة. ويمكن قول الشيء نفسه عن المبادئ السائدة في الأرثوذكسية اليهودية في الوقت الحاضر. وهي اليهودية التي تشكل استمراراً مباشراً لليهودية الكلاسيكية.
ولقد اندثر الإيمان بإله واحد بانتشار الصوفية اليهودية (الكابالا) التي نمت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وحققت مع نهاية القرن السادس عشر نصراً كاملاً تقريباً، في مراكز اليهودية كافة، وبقي نفوذها غالباً في الأرثوذكسية اليهودية الحديثة، خصوصاً في وسط الحاخامات». انظر: شاحاك، إسرائيل، التاريخ =

. . . .

= اليهودي: الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة، الترجمة العربية، ط10، 2011م، ص66.

بحسب الكابالا: «لا يحكم الكون إله واحد بل عدة آلهة، لها شخصياتها وتأثيراتها المختلفة، منبعثة من العلة الأولى النائية والمعتمة. لقد ولد من العلة الأولى إله ذكر أولاً. يدعى «الحكمة» أو «الأب»، ثم ولدت إلهة أنثى تدعى «المعرفة» أو «الأم». ومن اقتران هذين الإلهين ولد زوج من الآلهة الأصغر: الابن ويطلق عليه أسماء عديدة منها «الوجه الصغير» أو «المقدس والمبارك»، والابنة وتسمى «السيدة» أو «ماترونيت» (كلمة مشتقة من اللاتينية) و«شخينة» و«الملكة». وعلى هذين الإلهين أن يتّحدا. ولكن الشيطان، وهو شخصية مهمّة ومستقلة في هذا النظام، يمنع اتحادهما. أمّا الخليقة فقد تولتها العلة الأولى من أجل أن تتيح اتحادهما، ولكنّهما يصبحان على شقاق أكبر من أيّ وقت بسبب السقوط. وتمكّن الشيطان فعلاً من الاقتراب كثيراً من الابنة الإلهية وتمكن حتى من اغتصابها (مجازاً أو في الواقع، فالآراء تختلف). أمّا خلق الشعب اليهودي فقد جرى من أجل إصلاح الكسر الذي سببه آدم وحواء، وقد أحرز ذلك لبرهة قصيرة تحت جبل سيناء: الإله الذكر الابن الذي تقمص موسى اتحد مع الإلهة شخينة. ولسوء الحظ فقد تسببت خطيئة العجل الذهبي مرة أخرى في شقاق في الألوهة. إلا أن توبة الشعب اليهودي أصلحت ذات البين إلى حدّ ما. وعلى نحو مماثل يعتقد بأنّ كلّ حادثة في التاريخ اليهودي التوراتي مرتبطة باتحاد الزوج الإلهي أو بشقاقه، وأن الفتح العبري لكنعان، ثم بناء الهيكلين الأول والثاني، أمران ملائمان بصفة خاصة لاتحادهما. بينما تدمير الهيكلين ونفي اليهود عن الأرض المقدسة ليس إلا مجرد إشارات خارجية لا تدل على الشقاق الإلهي فحسب؛ بل أيضاً على «العدو الحقيقي وراء البغاء مع آلهة غرباء»؛ فالابنة تكاد تقع في قبضة الشيطان، فيما يصطحب الابن شخصيات أنثوية مختلفة إلى فراشه، بدلاً من زوجته الحقيقية» (ص66، 67).

واضح هنا أنه، امتداداً للخط السائد في العهد القديم، تواصل حضورُ الشعب بتاريخه الأرضي في بنية اللاهوت. وفي هذا تأكيد للفرضية التي تعالجها هذه الدراسة، وهي أنّ اللاهوت -في الواقع ودائماً- فعل اجتماعي متنوع لا ينفك عن بصمة الشعوب، وأنه فعل متطور لا يتوقف عند الرؤية التي يفرزها عصر التأسيس، أو عصور التأسيس، رغم أن هذه الرؤية تكون قد حصنت ذاتها بفكرة النص المقدس.

-15-

الشعب والإله-علاقة خاصة
من الابن البكر إلى الزوجة الزانية

أَهي علاقة خاصة بين الشعب وإله (إلهه الخاص) أم بين الشعب والإله الواحد (الله)؟ اختصاص شعب أو جماعة بإلهٍ ما مفهوم شائع في المنطقة، وفي التدين القديم عموماً. يشعر الشعب (أو الجماعة) بأن له إلهاً يحرسه، وبأن هذا الإله مكرّس له كما هو مكرس للإله. هذا المعنى الشائع يبدو أكثر جموحاً في السياق العبري، حيث كان «الشعب»، وهو يقارف اللحظة الدينية، بصدد تكوين ذاته وتثبيت هويته كقومية متمايزة، وسط موجات الحراك الديموجرافي التي لم تهدأ طوال العصر البرونزي، في المناطق المفتوحة بين الجزيرة وسورية وبلاد الرافدين، والتي أسفرت عن تبلور كيانات سامية متعددة في شكل جماعات وشعوب صغيرة.

بحسب الصياغات الأقدم[126]، كان الرب إلهاً للعبريين بهذا المعنى

(126) أتحدّث عن «الصياغات الأقدم» في العهد القديم، بدلاً من الحديث عن «المراحل المبكرة» في التاريخ العبري. فالحديث عن المراحل المبكرة من هذا التاريخ، وارتباطها بفكرة التوحيد الحصري، صعب من الناحية التوثيقية، فضلاً عن عملية التطوير الارتجاعي للنصوص العبرية، التي حُرِّرت بعد الأحداث بوقت طويل، وعلى فترات متباعدة، والتي أُسنِدت إلى مراحل من التاريخ العبري، أفكاراً لم تكن قد ظهرت (أو لم تكن قد تبلورت بشكل نهائي) إلا في وقت لاحق. ومع ذلك -كعادة النصوص القديمة- كان ثمة فلتات لسان تحريرية تشي بالملامح القديمة.
الصعوبات المنهجية الناجمة عن الإسناد الارتجاعي، وعن ترتيب النصوص داخل العهد القديم (على مستوى الأسفار والإصحاحات)، لم تمنع من الإلمام بتصوّر تقريبي معقول (reasonable) يعيد تسكين الأفكار في مراحلها الزمنية. وهذا يظهر أهمية الآليات التوثيقية التي تقدّمها المقاربات الأركيولوجية، والإناسية، والفيلولوجية، والتي كشفت عن خطورة الاكتفاء، في فحص الظاهرة الدينية، بآليات القراءة التقليدية التي تقدّمها التيولوجيا، أو حتى الفلسفة.

التقليدي، الذي يتضمّن الإقرار بآلهة أخرى للشعوب، وإن كان إله الشعب هو بالطبع الإله الأقوى والأعظم. درج النص بشكل متكرّر على تقديم الربّ باعتباره إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب (وهذه الصيغة ستستمر بامتداد العهد القديم، وستنتقل إلى العهد الجديد، والقرآن حيث ستفهم في سياق تأويل توحيدي)؛ أي باعتباره إلهاً لآباء الشعب. في سفر الخروج يظهر الرب كإلهٍ متميّزٍ ضمن الآلهة الأخرى «من مثلك بين الآلهة يا رب؟ من مثلك معتزاً في القداسة، مخوفاً بالتسابيح، صانعاً عجائب؟» (15/ 11). ولا يبدو الإنكار حاسماً لوجود الآلهة الأخرى، فليس ثمة نفي لوجودها؛ بل نهي عن تقديم العبادة إليها، لأن الرب يغار: «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً، ولا صورة ما مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهنّ، ولا تعبدهنّ، لأني أنا الرب إلهك إله غيور، أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع» (20/ 1-6).

(سيعاد استيعاب ذلك أيضاً في سياق تأويل توحيدي).

في سفر الخروج، أيضاً، يعلن النص في عبارة صريحة عن الإله كربّ خاص بالشعب العبري: «دخل موسى وهارون وقالا لفرعون: هكذا قال الرب إله إسرائيل أطلق شعبي ليعيِّدوا لي في البرية. فقال فرعون من هو الرب حتى أسمع لقوله فأطلق إسرائيل؟ لا أعرف الرب، وإسرائيل لا أطلقه. فقالا: إله العبرانيين» (5/ 1-4).

بحسب النصوص كان «إيل» هو إله الآباء. فقد ظهر الرب ليعقوب في المنام وقال له: «أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق.. وبكر يعقوب في الصباح وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه، وأقام عاموداً وصب زيتاً على رأسه، ودعا اسم ذلك المكان "بيت إيل"» (تكوين 28/ 12-20).

لكن مع موسى سيندمج إيل ويهوه بأثر رجعي، فيهوه، الذي أعلن ذاته رباً لشعب إسرائيل، إبان الخروج من مصر، هو منذ البداية رب الآباء،

ولكنه لم يكن معروفاً لديهم بهذا الاسم: «ثم كلم الله موسى وقال أنا الرب، وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب بأني الإله القادر على كل شيء، وأما باسمي "يهوه" فلم أعرف عندهم» (خروج 6/ 1-4). لم يكشف الإله عن اسمه «يهوه» إلا لموسى فوق الجبل، عندما سأله موسى عن اسمه: «ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم إله آبائكم أرسلني إليكم. فإذا قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم؟ قال الله لموسى: هكذا تقول لبني إسرائيل: "يهوه" إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد» (خروج 3/ 12-16).

التساؤل من قبل موسى عن اسم الإله، توقعاً منه لتساؤل مماثل من قبل الشعب، لا يبدو متناغماً مع الحس التوحيدي الخالص، الذي سيتكرس في وقت متأخر. ولكنه يبدو مفهوماً في سياقه التاريخي (الزمني)، الذي يتقبّل وجود عدد من الآلهة، لابد لكل واحد منها أن يتمايز باسمه، كما قد يتمايز بوظيفته، أو بجماعته، أو شعبه، أو حدوده المكانية. ومرة أخرى يقدم الإله إلى العبريين باعتباره «إله آبائهم» إبراهيم وإسحاق ويعقوب، كوصف تحفيزي يشجع على قبول ألوهيته. فإبراهيم وإسحاق ويعقوب هنا هم، بالدرجة الأولى، آباء. ورغم أنهم كانوا أناساً صالحين، إلا أنهم لم يُعرفوا، بحسب العهد القديم، كأنبياء مرسلين بدعوة إلهية محملة بلاهوت تكليفي، وتبدو علاقتهم بالإله علاقة انتساب محض، موظفة في عملية الترويج ليهوه (لاحقاً في القرآن سيقدم إبراهيم وإسحاق ويعقوب كأنبياء خالصين في صياغات مجردة من حمولة التاريخ العبري؛ أي كأشخاص إلهيين في ذواتهم، لا كآباء حصريين لشعب إسرائيل).

العلاقة الخاصة بين الشعب والإله هي، إذاً، علاقة قديمة بدأت مع الآباء الذين ظهر لهم الإله، ووعدهم بإنشاء الشعب من ذريتهم، ومنحهم مقدماً صكاً مقدساً بملكية الأرض التي سيعيش عليها، «أقمت معهم عهدي أن أعطيهم أرض كنعان، أرض غربتهم التي تغربوا فيها» (خروج 6/ 4).

وبحسب الرواية التوراتية تذكر الإله هذا العهد، بعد أن سمع «أنين بني إسرائيل الذين يستعبدهم المصريون» (خروج 6/ 5)، فهب لنجدتهم وإخراجهم من مصر.

وفي هذه المرحلة، إبان عملية الخروج، تتخذ العلاقة شكل «البنوة» الحانية: «فتقول لفرعون: هكذا يقول الرب: إسرائيل ابني البكر. فقلت لك أطلق ابني ليعبدني، فأبيت أن تطلقه. ها أنا أقتل ابنك البكر» (خروج 4/ 22-23).

لاحقاً سيتفاقم زخم هذه العلاقة بإيقاع متوتر مع حركة التاريخ العبري، الذي سيتخذ في أرض كنعان مساراً صراعياً عنيفاً:

مع تزايد أعداد «العبريين» في كنعان[127]، كان تشكلهم كجماعة متمايزة يجري من خلال الصدام مع مجموعتين من القوى؛ الأولى: الشعوب والجماعات المحلية المجاورة (كنعانيين، فلسطينيين، عمونيين، أموريين، آراميين...) وفي بنيته الأساسية كان هذا الصدام اقتصادياً اجتماعياً يدور حول الأرض بغرض تثبيت الذات في بقعة جغرافية مزدحمة بالجماعات والآلهة.

(127) بحسب الدراسات المعاصرة، تتناقض الرواية التوراتية عن دخول كنعان غزواً مع الأدلة الأركيولوجية والإناسية المتوافرة. وفي مقابل هذه الرواية تروج نظريات التكوّن السلمي والمحلي للجماعة العبرية داخل كنعان على نحو تدريجي. انظر الدراسة الجيدة حول الروايتين في: فنكلشتاين، المرجع السابق، حيث يدلل أركيولوجياً على أن «ظهور الإسرائيليين في مرتفعات كنعان لم يكن حدثاً فريداً، بل كان -في الحقيقة- حادثة واحدة ضمن سلسلة من التذبذبات الديموجرافية التي يمكن تتبعها خلال ألفية من السنين». ص198.
وبالنتيجة «كان بروز إسرائيل المبكرة ناتجاً عن انهيار للثقافة الكنعانية وليس سبباً له. وأغلب الإسرائيليين لم يأتوا من خارج كنعان، بل ظهروا من داخلها. ولم يكن هناك خروج جماعي من مصر؛ بل لم يكن هناك غزو وفتح عنيف لكنعان. وأغلب الذين شكلوا الإسرائيليين الأوائل كانوا أناساً محليين؛ نفس الناس الذين نراهم في المرتفعات طوال العصرين البرونزي والحديدي». ص162.

والثانية: القوى الإقليمية الكبرى التي تبادلت السيطرة على حوض المتوسط الشرقي (مصرية، آشورية، بابلية، فارسية، يونانية، وأخيراً رومانية). وباستثناء الفرس، أدّت هذه القوى، بممارستها السياسية وثقافاتها الدينية (آلهة منافسة)، دور المثير الاستفزازي للذات العبرية.

اشتغلت فكرة الإله الخاص كجزء من هوية الشعب المعرض للخطر، والمصرّ على فرض ذاته.

لم تظهر فكرة الألوهية قط معروضةً في ذاتها ولا مستهدفة لذاتها؛ أي لصالح الله كدعوة، بل ظهرت كجزء من الحالة الخاصة بهذا الشعب ووجوده الإثني. ولذلك ظلت هذه الفكرة ممزوجة بغرضها الوظيفي وهو حماية الشعب وكيانه المعرض للزوال ما لم يتشبث بهويته. في هذه المرحلة، وعلى مدى زمني طويل، ستبرز فكرة الخصومة بين يهوه والآلهة الأخرى، التي وقع العبريون في حبّها، إمّا بديلاً ليهوه، وإما بالاشتراك معه.

تراجع يهوه أمام بعل إله الكنعانيين، وأمام آلهة أخرى آشورية، وبابلية، ومصرية، وتم ذلك تحت سمع وبصر الملوك العبريين، ورثة داود، الذين تبنوا سياسات توفيقية لاستيعاب التعددية الدينية والثقافية، وفتحوا الباب لآلهة الشعوب. كان هذا التراجع وتلك السياسات موضوعاً لغضب «الأنبياء» الآخذين في التشكّل بكثافة كمؤسسة مستقلة ومجاورة لمؤسسة الكهنة. وجرى الربط تلقائياً بين تراجع يهوه وهزائم الشعب وكوارثه على المستوى السياسي والاجتماعي أمام الشعوب المجاورة والقوى الإقليمية. وترجمةً للواقع بشكل حرفي ظهرت «نبوءات النذير» التي تتنبأ بهلاك إسرائيل بسبب تخليه عن يهوه.

لقد خان الشعب إلهه، وأعلن الإله عن غضبه على «ابنه» المدلل، وتوعده بالانتقام: «لما كان إسرائيل غلاماً أحببته. ومن مصر دعوت ابني. كلما دعوتهم ذهبوا من أمامهم يذبحون للبعليم، ويبخرون للتماثيل المنحوتة..

فأكون لهم كأسد. أرصد على الطريق كنمر. أهاجمهم كدبة، وأشق شغاف قلوبهم، وآكلهم هناك كلبؤة. يمزقهم وحش البرية» (هوشع 11/ 1)، (13/ 7-8). وعلى لسان الأنبياء أنذرهم الرب بأنه سيضربهم بسيف الشعوب وسطوة الملوك: «هكذا قال الرب: هو ذا شعب قادم من أرض الشمال، وأمة عظيمة تقوم من أقاصي الأرض. تمسك القوس والرمح. هي قاسية لا ترحم، صوتها كالبحر يعج، وعلى خيل تركب، مصطفة كإنسان لمحاربتك يا ابنة صهيون» (إرميا 6/ 21-23).

مع ذلك، ظلت العلاقة «الخاصة» قائمة كرابطة طبيعية مفترضة، وظل الباب مفتوحاً أمام الخلاص إذا ما عاد إسرائيل إلى يهوه. وعلى هذا المعنى اشتغلت النبوات العبرية إجمالاً، طوال المرحلة السابقة، على النفي وتدمير الهيكل. (وهي كانت تعكس -بشكل حرفي- تقلبات الصراع السياسي في مواجهة القوى الإقليمية والمحلية المتعاقبة في كنعان، وتعكس، في الوقت ذاته، تقلبات الحالة النفسية والاجتماعية التي يعانيها النبي) فإلى جوار التوقعات الكارثية التي تضمنتها نبوات عاموس، وهوشع، وأشعيا، وإرميا، تلوح فرص للنجاة مشروطة بالرجوع إلى طريق الرب[128].

قارن مثلاً في عاموس بين (4/ 7-11) و(5/ 14-15)، وفي هوشع بين (11/ 1) و(13/ 7-8) و(11/ 9)، وفي أشعيا بين (32/ 9-14) و(10/ 20-21)، وفي إرميا بين (6/ 21-23) و(3/ 12-15) و(31/ 31-39) و(32/ 39-40).

في النصين الأخيرين لإرميا تظهر نبوءات متفائلة، ومن خلالها تتجذر العلاقة الخاصة بين الإله والشعب بعهد جديد، وتسفر صراحة عن طابعها

(128) النبوات المتفائلة، التي تبشر بالخلاص، وبنوع من نصر نهائي، ستتصاعد لاحقاً كرد فعل لتداعيات النفي والعودة. قارن بين نبوءات حزقيال في بابل قبل وبعد تدمير الهيكل.

المؤبد غير المشروط: «ها أيام تأتي، يقول الرب، وأقطع مع بيت إسرائيل ومع بيت يهوذا عهداً جديداً، ليس كالعهد الذي قطعته مع آبائهم (31/ 31-32).... وأعطيهم قلباً واحداً وطريقاً واحداً ليخافوني كل الأيام، لخيرهم وخير أولادهم، وأقطع لهم عهداً أبدياً أني لا أرجع عنهم لأحسن إليهم، وأجعل مخافتي في قلوبهم فلا يحيدون عني» (32/ 39-40).

هكذا كان إرميا يتمنى: أن يغير الله، من أجل شعب إسرائيل، قانون الطبيعة البشرية، بحيث تصبح قلوب الشعب عاجزة عن المعصية، فهذا هو الحل الوحيد، كما تصور إرميا، كي تظل العلاقة مع الرب موصولة؛ سيبرم الرب مع الشعب عهداً جديداً ليس كعهده مع آبائهم عند الخروج مصر. ففي العهد المبرم مع الآباء كانت الرعاية الإلهية مشروطة بالطاعة، أما الآن فالرب سيتكفل أيضاً بضمان الطاعة، لذلك سيسهر عليهم بلا انقطاع لجعل مخافته في قلوبهم فلا يحيدون عنه. والغرض النهائي أن تظل العلاقة أبدية.. كان التاريخ التفصيلي للشعب يكتب اللاهوت.

زواج وزنا

العلاقة الخاصة التي لم تنقطع تطورت في لغة العهد القديم، مع توترات الصراع المتواصلة، من صيغة «البنوة» حيث الرب أب حنون، إلى صيغة مغايرة تناسب حالة «الشقاق» المتكرر، وهي صيغة «الزواج»، حيث الرب زوج غيور. لقد خانت إسرائيل زوجها، وارتكبت خطيئة الزنا مع الآلهة الأخرى. خصوصية العلاقة تظهر في أن الزوج، رغم كونه غيوراً، كان مستعداً على الدوام للصفح عن زوجته الخائنة، واستئناف علاقته معها[129].

---

(129) لا مجال هنا لتأويل المسألة من داخل مفهوم التوبة/المغفرة، وهو مفهوم ديني أساسي. التصوير المجازي بالزواج يكشف عن مفهوم ديني مستقل خاص بالشعب العبري، فحتى في سياقات التدين التي تربط بين كل شعب وإلهه الخاص لا يتزوج الإله بشعبه. في المفهوم الديني التقليدي تتعلق التوبة والمغفرة بالذات =

بالطبع، نستطيع أن نندهش من فظاظة اللغة المجازية، ولكنها تكشف عن المعنى المخبوء؛ وهو أن الخطاب الديني عموماً يعكس ثقافة المرحلة التي يصدر فيها، وأن خطاب «النبي»، وهو يتكلم باسم الوحي، يعكس إحساسه الذاتي ومزاجه الخاص، ويصدر في بعض الأحيان كترجمة مباشرة لظروف حياته الشخصية: تكرر مصطلح «الزواج» ومصطلح «الزنا» على لسان الأنبياء في العهد القديم، لشرح العلاقة المتوترة بين يهوه وشعب إسرائيل، ولكن أول استخدام للمصطلحين، فيما يبدو، كان على يد هوشع الذي كان يتنبأ في مملكة الشمال. عاش هوشع حياة عائلية مضطربة، وتزوج مرتين من امرأتين معروفتين بالزنا. وفي روايتيه لواقعتي زواجه يتداخل الحدث الشخصي الخاص، زنا امرأته، بالحدث الكلي العام، خيانة إسرائيل، ويهوذا ليهوه بعبادة الإله بعل. في الرواية الأولى يصبّ غضبه على امرأته فيما يصب الإله غضبه على الشعب، وتبدو العلاقة بين الزوجين غير قابلة للاستمرار، فتنتهي بالانفصال كما ستنتهي علاقة الزواج الإلهي بإبادة مملكة إسرائيل في الشمال: «أول ما كلم الرب هوشع، قال الرب لهوشع: اذهب خذ لنفسك امرأة زنا وأولاد زنا، لأن الأرض قد زنت زناً تاركةً الرب. فذهب وأخذ جومر بنت دبلايم، فحبلت وولدت له ابناً، فقال له الرب ادع اسمه يزراعيل... ثم حبلت أيضاً وولدت بنتاً، فقال له ادع اسمها لورحامة، لأني لا أعود أرحم بيت إسرائيل، بل أنزعهم نزعاً. وأما بيت

= الفردية لا بالشعب ككل، كما أنها -بحسب الأصل- تتعلق بالآخرة، لا بالخلاص الدنيوي الاجتماعي والسياسي خصوصاً. المسألة تتعلق بجسامة حضور الشعب (الاجتماع السياسي)، في توجيه وتشكيل بنية اللاهوت العبري. وهذا يتماشى مع الظهور المتأخر لفكرة «الآخرة» في العهد القديم، فهذه الفكرة -كما لاحظ معظم الشراح- لم تتضح قبل المرحلة الفارسية (اللاحقة بالنفي).

سيصبّ ذلك في المعنى المحوري: اللاهوت، عموماً، يصدر عن تداعيات الاجتماع. فكرة المطلق موجودة أصلاً، إلا أنّ تمظهراتها وتمثلاتها تصنعها ممارسات الشعوب، التي توجهها الظروف الطبيعية الجغرافية والتاريخية الخاصة.

يهوذا فأرحمهم... ثم فطمت لورحامة وحبلت فولدت ابناً فقال ادع اسمه لوعمي لأنكم لستم شعبي وأنا لا أكون لكم» (1/ 2-9).

(ينحاز العهد القديم إجمالاً لملوك بيت يهوذا باعتبارهم الأقرب إلى الرب، والأقل خضوعاً لعبادة بعل من ملوك إسرائيل الشمالية)[130]، ويعلن هوشع انفصاله عن زوجته كما يعلن الرب انفصاله عن إسرائيل وتركها للدمار، في سياق نصي واحد متداخل: «قولوا لإخوتكم» عمي، «ولأخواتكم "رحامة"، حاكموا أمكم حاكموا، لأنها ليست امرأتي، وأنا لست رجلها، لكي تعزل زناها عن وجهها، وفسقها من بين ثدييها، لئلا أجردها عريانة، وأوقفها كيوم ولادتها، وأجعلها كقفر، وأصيرها كأرض يابسة، وأميتها بالعطش، ولا أرحم أولادها لأنهم أولاد زنا» (2/ 1-4).

ولكن الزوج الإله يحب امرأته رغم خطيئتها، ويحنّ إلى وصالها، آملاً أن تقطع علاقتها بعشيقها بعل: «ها أنذا أتملقها، وأذهب إلى البرية وألاطفها، وأعطيها كرومها من هناك، ووادي عخور باباً للرجاء. وهي تغنى هناك كأيام صباها، وكيوم صعودها من أرض مصر. ويكون في ذلك اليوم، يقول الرب، أنك تدعينني رجلي، ولا تدعينني بعد بعلي. وأنزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضاً بأسمائها. وأقطع لهم عهداً في ذلك اليوم مع حيوانات البرية وطيور السماء ودبابات الأرض. وأكسر القوس والسيف والحرب من الأرض، وأجعلهم يضطجعون آمنين (مع حلم الأمن المتكرر في محيط سياسي متوتر ومخيف، تتكرر فكرة العهد التي جلبت الخلاص

(130) حسب سفر هوشع (1/ 1) «صار قول الرب إلى هوشع بن بئيري في أيام عزيا، ويوثام، وآحاز، وحزقيا ملوك يهوذا، وفي أيام يربعام بن يوآش ملك إسرائيل». وهو ما يعني أنه ظل يتنبأ حتى حوالي 788 ق.م؛ أي قبل انهيار مملكة إسرائيل (724).
وفقاً لـ Anchor Bible Dictionary وكتاب «الجدول الزمني لملوك إسرائيل ويهوذا» لجاليل.

الأول). وأخطبك لنفسي إلى الأبد، وأخطبك لنفسي بالعدل والإحسان والمراحم فتعرفين الرب) (2/ 14-20).

وهنا تبدأ قصة الزواج الثاني لهوشع: «وقال الرب لي: اذهب، أيضاً أحبب امرأة زانية ولها عشيق. كمحبة الرب لبني إسرائيل وهم ملتفتون لآلهة أخرى، ومحبون لأقراص الزبيب. فاشتريتها لنفسي بخمسة عشر شاقل فضة وبحومر ولثك شعير. وقلت لها: تقعدين أياماً كثيرة لا تزني ولا تكوني لرجل، وأنا كذلك لك. لأن بني إسرائيل سيقعدون أياماً كثيرة بلا ملك وبلا رئيس، وبلا ذبيحة، وبلا تمثال، وبلا أفود وترافيم. بعد ذلك يعود بنو إسرائيل ويطلبون الرب إلههم وداود ملكهم، ويفزعون إلى الرب وإلى كرمه في آخر الأيام» (3/ 1-5).

مع إرميا، الذي كان يتنبأ بعد سقوط إسرائيل، سيشار إلى هذه المملكة الشمالية كزوجة طلقها زوجها بسبب خيانتها، وسيشار إلى يهوذا مملكة الجنوب التي تترنح قبل السقوط، كامرأة لم تتعلم من طلاق أختها فراحت بدورها تقترف الزنا: «وقال الرب في أيام يوشيا الملك: هل رأيت ما فعلت العاصية إسرائيل؟ انطلقت إلى كلّ جبل عالٍ. وإلى كلّ شجرة خضراء وزنت هناك، فقلت بعد ما فعلت كلّ هذا: ارجعي إلي فلم ترجع. فرأت أختها الخائنة يهوذا. فرأيت أنه لأجل كل الأسباب، إذ زنت العاصية إسرائيل فطلقتها وأعطيتها كتاب طلاقها، لم تخف الخائنة يهوذا أختها، بل مضت وزنت هي أيضاً» (3/ 6-9). في الحديث عن «كل جبل عالٍ وكل شجرة خضراء» إشارة إلى الطقوس البعلية الزراعية التي تجري في المناطق المرتفعة تدور على معنى الإخصاب.

لاحقاً عند حزقيال بعد النفي، سيتواصل حضور مصطلح الزنا، والخيانة الزوجية، من قبل المرأتين: إسرائيل ويهوذا. ولكن قائمة العشاق ستتسع لتشمل، إلى جوار البعل، زناة سياسيين يمثلون القوى المهيمنة في كنعان: من مصر إلى آشور وبابل. وفي لغة حسية مكشوفة ينقل حزقيال عن

الرب قوله: «يا ابن آدم، كان امرأتان ابنتا أم واحدة، وزنتا بمصر. في صباهما زنتا، هناك دغدغت ثَدِيّهما، وهناك تزغزغت ترائب عذرتهما. واسماهما: أهولة الكبيرة، وأهوليبة أختها. وكانتا لي، وولدتا بنين وبنات. السامرة "أهولة"، وأورشليم "أهوليبة". وزنت أهولة من تحتي وعشقت محبيها، أشّور الأبطال كلهم شبان شهوة... ولم تترك زناها من مصر أيضاً؛ لأنهم ضاجعوها في صباها، وزغزغوا ترائب عذرتها، وسكبوا عليها زناهم، لذلك سلمتها ليد عشاقها، ليد بني أشّور الذين عشقتهم. فلما رأت أختها أهوليبة ذلك أفسدت في عشقها أكثر منها وفي زناها أكثر من زنا أختها. عشقت بني أشور الولاة الأبطال اللابسين أفخر لباس، فرساناً راكبين الخيل كلهم شبان شهوة. فرأيت أنها قد تنجست، ولكلتيهما طريق واحدة. وزادت زناها. ولما رأت صور الكلدانيين مصورة بمغرة، منطقين بمناطق على أحقائهم كلهم في المنظر رؤساء مركبات شبه بني بابل الكلدانيين أرض ميلادهم، عشقتهم من أول نظرة، وأرسلت إليهم رسلاً إلى أرض الكلدانيين، فأتاها بنو بابل في مضجع الحب ونجسوها بزناهم» (23/ 2-18).

يختلط الديني بالسياسي في السياق العبري كالعادة: المعنى القومي في اللاهوت صريح، وهو يسبق المعنى اللاهوتي في القومية. نص حزقيال يشير إلى خضوع إسرائيل ويهوذا (الملوك والشعب) لسلطة المصريين، والآشوريين، والبابليين (ولاحقاً اليونانيين والرومان). الخضوع هنا سياسي اجتماعي ثقافي شامل (لا يقتصر، وأحياناً يخلو من آلهة متبعة). ومع ذلك فهو معتبر كخيانة للرب. ما يعني أنّ العلاقة الخاصة معقودة بين الرب والشعب كأمة قومية (إثنية)، لا كأمة دينية، جرى اختيارها بسبب تقواها وتمثيلها للألوهية والأخلاق -بالنسبة إلى الله- كما سيفهم العقل التوحيدي المتأخر-شعب الله هو من يعبده وينتمي إلى قانونه الأخلاقي. ولذلك فإن مفهوم الأمة بالمعنى الديني لن يتبلور في صيغته الخالصة. إلا في وقت

لاحق، في التنظيرين المسيحي والإسلامي (ولاسيما الأخير)؛ حيث يتبنّى اللاهوت إله العهد القديم ذاته، لكنّه مجرد من تاريخ العبريين القومي.

الأنبياء

-15-

مصطلح ديني جديد

ظهر هذا المصطلح لأوّل مرة في السياق العبري، للدلالة على وسطاء الوحي المعروفين في ثقافات الشرق الأدنى السامية: يصف العهد القديم الرائين الكنعانيين بأنهم «أنبياء» الإله بعل: «فالآن أرسل واجمع إلي كلّ إسرائيل إلى جبل الكرمل، وأنبياء البعل أربع المئة والخمسين» (ملوك 1: 18/ 19).

وفي الوقت ذاته، يصف الأنبياء العبريين بأنهم «راؤون»: «وكان فيما سبق إذا أراد الرجل من إسرائيل أن يذهب ليسأل الله يقول فلنذهب إلى الرائي؛ لأن الذي يقال له اليوم نبي كان يقال له من قبل راء» (صموئيل 1: 9/ 9-10). ولفترة من الزمن تجاور المصطلحان على صفحات العهد القديم، فعند انتهاء عصر القضاة نحو (1000 ق.م)، كان النبي صموئيل لا يزال يُعرف بالرائي: «فتقدم شاول إلى صموئيل في وسط الباب، وقال: «أطلب إليك، أخبرني أين بيت الرائي؟ فأجاب صموئيل: أنا الرائي» (صموئيل 1: 9/ 18-19)، وكان لا يزال هناك راؤون مستقلون عن الكهنة.

ومن الضروري أن يكون المصطلح قد ظهر في اللغة العبرية (أو في استخدام العهد القديم) كي يعبر عن التطورات التي لحقت بوظيفة وموقع الوسطاء الإلهيين، والتي لم تعد المصطلحات التقليدية، كمصطلح الرائي، كافيه للتعبير عنها. فمن جراء التدين «الإسرائيلي» المطبوع بحيوية سياسية واجتماعية فجة، شهد السياق العبري تكاثراً لافتاً في عدد وسطاء الوحي المستقلين عن مؤسسة الكهنة، والآتين من خارجها (رغم أن هذه المؤسسة

ظلت مصدراً مهماً لتخريجهم)، وتضخم الدور الذي صاروا يؤدونه في صناعة اللاهوت، وعلى المستوى السياسي الاجتماعي العام. ونتيجة لذلك تفاقمت أهميته النسبية في العملية الدينية، إلى جانب الدور التقليدي لكهنة المعبد[131].

لكن قبل ذلك، وفي مضمون الوظيفة ذاته، تمثل التطور في معنى محدد هو أن «النبي» لم يعد مجرد متنبئ يستطلع الغيب بمبادرة صاعدة منه إلى الإله؛ بل صار ناقلاً ومبلغاً، يستقبل خطاباً منزلاً عليه بمبادرة من الإله. هذا الخطاب يتضمن «رسالة» موجهة إلى الجماعة (الشعب) أي عمومية، وذات مضمون كلي «لاهوتي أساساً». في فكرة العمومية والمضمون الكلي للرسالة تكمن في الواقع الخاصية الحاسمة التي تميز بين مضمون الوظيفة التي كان يقوم بها الرائي والوظيفة التي صار يقوم بها النبي، ففكرة المبادرة التنزيلية، وكذلك فكرة الرسالة في حد ذاتها، لا تكفي للتمييز بين الأنبياء العبريين وبعض الرائين الذين ظهروا قبل التوراة في بلاد الرافدين. فبحسب وثائق ماري (تل الحريري)، يتحدّث بعض هؤلاء الرائين عن تلقيهم الوحي بمبادرة مبتدأة من قبل الآلهة، من خلال الحلم، وعن تكليفهم بإبلاغ رسائل معينة من الإله إلى الملك، ولكن هذه الرسائل -كما تكشف الوثائق- لا تحتوي على مضمون لاهوتي كلي، ولا تشير إلى نشاط دعوي متواصل يدور حول مفاهيم وطقوس الديانة القائمة، أو يبشر بديانة جديدة. ولذلك لا ينسب إلى هؤلاء الرائين القيام بأي دور مؤثر في العملية الدينية، التي ظلت بكاملها محجوزة للكهنة[132].

مع ذلك، ورغم أن النبي «العبري» صار متحدثاً باسم الإله، لتبليغ رسالة

---

(131) هل نقرأ ذلك كتعبير عن حيوية زائدة لجماعة تتشكّل لتوها، بإصرار غريب، في اللحظة التاريخية ذاتها، بالتداخل مع ديانتها؟ لقد صار الدين -مقارنة بالثقافات المجاورة- مسألة «شعبية» تتجاوز التخصص التقني القريب من الدولة لمؤسسة الكهنة، بقدر ما صار الشعب مسألة «دينية» تتجاوز الطرح التقليدي للاهوت.

(132) يدور محتوى هذه الرسائل حول مضامين سياسية جزئية تتعلق بالملك. في إحداها =

ذات مضمون عمومي وكلي، إلا أنه ظل، غالباً، كما تكشف نصوص العهد القديم، يمارس أفعال التنبؤ بالمستقبل كما كان يفعل الرائي. وظل يعتمد آليات التواصل المعروفة مع الإله، من الكلام والصور الحسية، إلى الإلهام والأحلام. وفي بعض الأحيان ظهرت على النبي أعراض الانفعال الوجدي، أو الجذب الصوفي، ذات الطابع الطقوسي أو الغرائبي التي اشتهر بها المتنبئون والكهان. ولكن أهم ما احتفظت به النبوة من علامات الرؤيا يتمثل في ظاهرة التعدد أو كثرة الأنبياء.

= يعبّر الإله عن استيائه من الملك، الذي كان في ميدان المعركة، لأنه لم يستشره، ويطلب إليه أن يرسل إليه بعض الرسل (إلى المعبد حيث الكهنة بالطبع، وهو يضمن له النصر على أعدائه). وفي إحداها يطلب إلى الملك تقديم أضحية على روح الملك السابق. وفي أخرى، عبر منام الرائي، يستعلم الإله عن قبيلة معينة وموقفها من الملك. في مناقشة النصوص. انظر:

Heschel, «The Prophets», bid, p.600- 604.

لاحظ هيتشل -وهو واحد من أهم المنظرين المعاصرين في اللاهوت اليهودي، وينطلق في تناوله للنبوة من أرضية توراتية- أنّ الرسائل والتقارير المقدمة من الرائين إلى الملوك، للقيام بمراسم استرضاء للآلهة، كانت شائعة في ميزوبوتاميا. العنصر الجديد في رسائل ماري التي تسبق العصر العبري هو «زعم» الرائي أنها جاءت بمبادرة من الإله، وليست رداً على سؤال موجه إليه، «وزعمه» فوق ذلك أن الإله أرسله لتبليغ الرسالة إلى الملك، فهو مرسل بمهمة إلهية محددة عليه إنجازها. ومن هذه الزاوية يظهر التماثل مع النبوة التوراتية. وقبل أن يشرع في التمييز بين أنبياء العهد القديم ومن يسميهم «أنبياء ماري»، لا يتأخر في توظيف هذه المادة لخدمة الرواية التوراتية حول الآباء فيلفت الانتباه إلى أن «هذه المعلومة تستمد أهميتها بوجه خاص من كونها تشير إلى المنطقة التي -بحسب التوراة- هاجر منها أبراهام إلى كنعان» (p.602).

لاحظ هيتشل أنّ «النبي» في ماري كان امتداداً للمؤسسة، أكثر مما كان متحدثاً باسم إله متعالٍ، وأن موضوع الإلهام الذي تحصل عليه -خلافاً للنبي الإسرائيلي- لم يكن عظيماً، ولم ينطوِ على تحول خطير. مقاربة هيتشل لموضوع «الأنبياء» تحتوي على مادة تاريخية، وآليات تحليلية جيدة، ولكنها تظل مقاربة توظيفية موجهة بأغراض تيولوجية ظاهرة.

تكشف هذه الظواهر المرصودة في النصوص عن الأنبياء العبريين كشكل متطور للرائين المنتشرين في كنعان وفي المنطقة، بخصائصهم السامية المعروفة. وتكشف، في الوقت ذاته، عن «النبوة» كحدث تاريخي ينشأ في الواقع بفعل عوامل الاجتماع. وهذا ما نناقشه الآن، وليس «النبوة» كمفهوم مجرد لم يتبلور إلا في وقت لاحق، بفعل التنظير الكلامي[133].

---

(133) ما يعنيني هنا هو ما استخدم المصطلح للتعبير عنه في السياق العبري الواقعي قياساً إلى المحيط التاريخي السابق عليه. في هذه المرحلة يلزم تأخير المعنى المعجمي الذي يقوم على فكرة التعريف. وهي فكرة تحمل المعنى بحمولات تعكس رؤية نظرية متأخرة. في التعريف اللغوي لمفردة «النبي» يصعب استبعاد التأثير الصادر من اللاهوت النظري الذي لم يتكون إلا في مراحل لاحقة على استخدام المصطلح. الواقع يسبق المصطلح وهو الذي يصنعه. من هنا، طالما أن الغرض هو فحص الشيء في ذاته في لحظة تاريخية معينة، لا يجوز البدء من نقطة اللغة (المعجم)؛ لأن ذلك سيكون بمثابة إسقاط ارتجاعي للاحق على السابق، يفرز نتائج مضللة، ويكرس تغييب المعنى التاريخي (المتغير): انظر مثلاً: Robert M. Seltzer, «Jewish people, Jewish Thaught». رغم البعد التاريخي لدراسته عن الفكر اليهودي، اعتمد سيلتزر، في تحليله للنبوة، على المعنى المعجمي: فمفردة «نبي» (nabi) في اللغة العبرية تشير إلى الذي يتحدث باسم الرب، أو الذي ينقل عنه، ولا يتضمن معنى التنبؤ بالمستقبل. ونتيجة لذلك انتهى سيلتزر إلى أن ترجمة «نبي» العبرية إلى «prophet» الإنجليزية غير دقيقة؛ لأن اللفظة الإنجليزية تعني ضمن معانٍ أخرى، الشخص الذي يتنبأ بالمستقبل. النبي، بحسب سيلترز، هو فم الرب الذي يتحدث باسم يهوه بما هو جارٍ في الحاضر وليس عمّا هو آتٍ في المستقبل. هذا التعريف مخالف للواقع، فالأنبياء الكبار في العهد القديم (عاموس 4/ 7-11، وهوشع 11/ 1، وأشعيا 32/ 9-14، وإرميا 6/ 21-23، وحزقيال في بابل قبل وبعد العودة) قدموا نبوءات متشائمة ومتفائلة، في صياغات مسيانية تقليدية لا تختلف عن صياغات الرائين. تجريد النبوة وربطها حصرياً بكلمة الرب تقليد لاحق سيظهر مع التنظير «اليهودي» المتأخر، الذي لم يتبلور قبل الحقبة الفارسية. تقليد سيتكرس تدريجياً داخل النسق التوحيدي مع المسيحية والإسلام. وهو يكتنز رغبة مضمرة لتغييب الأصول التاريخانية للأنبياء العبريين، كتطور للرائين.

-16-

أنبياء كثيرون

تقف هذه الظاهرة كواحد من أبرز الشواهد على فرضية التطوير.

كان الراؤون الكنعانيون، الذين يسميهم العهد القديم أنبياء البعل، والذين هم الأقدم تاريخياً في كنعان، والأقرب جغرافياً إلى نشاط التدين العبري، يُعدون بالمئات. يتحدث إيليا في سفر الملوك الأول عن «أربعمائة وخمسين نبياً للبعل، غير أنبياء السواري الأربعمائة الذين يأكلون على مائدة إيزابل» (18/ 19).

بحسب الرواية التوراتية، نشأت المؤسسة الكهنوتية في مرحلة الصحراء، إبان حياة موسى، وبترتيب من الرب. «ها أنذا قد أخذت إخوتكم اللاويين من بين بني إسرائيل عطية لكم، معطين للرب، ليعملوا في خدمة خيمة الاجتماع، وأما أنت وبنوك معك (الخطاب موجه إلى هارون) فتحفظون كهنوتكم مع ما للمذبح وما هو داخل الحجاب، وتؤدون الخدمة. عطية أعطيت كهنوتكم» (عدد 18/ 6-7). وتظهر الرواية شعب إسرائيل منذ البداية كجماعة مقدسة في مجملها، يود، أو يشعر، جميع أبنائها بأنهم أنبياء الرب. لقد تدخل الرب بتخصيص الكهانة للاويين حتى يحسم الخصام والمنافسة حول خدمة الخيمة التي يتصل فيها الرب بالشعب، كعمل مقدس مشترك: «وأخذ قورح بن يصهار بن قهات بن لاوي، وداثان وأبيرام ابنا أليآب، وأون بن فالت، بنو رأوبين، يقاومون موسى مع أناس من بني إسرائيل، مئتين وخمسين رؤساء الجماعة مدعوين للاجتماع ذوي اسم. فاجتمعوا على موسى وهارون وقالوا لهما: كفاكما: إن كل الجماعة بأسرها مقدسة وفي وسطها الرب. فما بالكما ترتفعان على جماعة الرب؟» (عدد 16/ 1-3). في هذا السياق سيعلن النص عن موقع متميز لموسى «كنبي» من الدرجة الأولى لا يتساوى معه أحد من بني إسرائيل، ولكن النص، في الوقت ذاته، سيفتح الباب واسعاً أمام أفراد الشعب لتحصيل «نبوات» من الدرجة الثانية: «فنزل

الرب في عمود سحاب ووقف في باب الخيمة، ودعا هارون ومريم فخرجا كلاهما. فقال اسمعا كلامي: إن كان منكم نبي الرب فبالرؤيا أستعلن له، في الحلم أكلمه. وأما عبدي موسى فليس هكذا، بل هو أمين في كل بيتي. فماً إلى فمٍ وعياناً أتكلّم معه لا بالألغاز» (عدد 11/ 1-8).

على امتداد سفر العدد، الذي ينتهي بشعب إسرائيل على أبواب كنعان، سيتكرر استخدام مصطلح «الكاهن» لوصف أليعازار بن هارون، الذي كان موسى رسمه كاهناً خلفاً لأبيه (عدد 20/ 25-29). وبوصفه كاهناً سيشترك في مراسم تعيين يشوع بن نون كرئيس لبني إسرائيل خلفاً لموسىٰ (عدد 27/ 15-23)، وبهذه الصفة، أيضاً، سيشترك مع يشوع في مهمة تقسيم الأرض عند دخول كنعان (عدد 34/ 16-18). وطوال هذه المرحلة التي يغطيها سفر العدد لا يصادفنا الحديث عن أنبياء.

سيتصاعد حضور مصطلح النبي بشكل تدريجي بعد دخول كنعان، بحسب النصوص (التي نعلم الآن أنها كانت تكتب الوقائع بأثر رجعي). في سفر القضاة سيبدو ظهور «النبي» مرتبطاً بالمآسي والأزمات المتكررة للشعب، التي يبتليهم بها الرب، على أيدي الشعوب والجماعات المجاورة، عقاباً على عودتهم باستمرار لعبادة الآلهة الأخرى: فمع أزمة الشعب مع الملك الكنعاني «يابين»، حاكم حاصور الذي «ضايق بني إسرائيل بشدة عشرين سنة»، سنقرأ عن «دبورة» القاضية «النبية» التي عملت لإسقاط يابين واشتركت مع باراق في حربه وهزيمته (4/ 1-24). وتكرر ذلك عندما عاد بنو إسرائيل «لعمل الشر في عيني الرب، فدفعهم الرب ليد مديان سبع سنين»، «وكان لما صرخ بنو إسرائيل إلى الرب بسبب المديانيين أن الرب أرسل رجلاً نبياً إلى بني إسرائيل، فقال لهم: هكذا قال الرب إله إسرائيل: إني أصعدتكم من مصر وأخرجتكم من بيت العبودية...» (6/ 1-10).

ستبدو النبوة شأناً اعتيادياً ومتاحاً، من خلال ظهور ملاك الرب للأشخاص في شكل صور حسية، أو في المنام: «أتى ملاك الرب، وجلس

تحت البطمة التي ليوآش الأبيعزري. وابنه "جدعون" كان يخبط حنطة في المعصرة لكي يهربها من المديانيين، وقال له: "الرب معك يا جبار البأس".. والتفت إليه الرب (النص يتحول من ملاك الرب إلى الرب)، وقال: اذهب بقوتك هذه وخلص إسرائيل من كف مديان. أما أرسلتك؟ (6/ 11-14).

«وكان في تلك الليلة أن الرب قال له (لا يشرح النص كيفية صدور القول من الرب إلى جدعون): انزل المحلة لأني قد دفعتها إلى يدك... وجاء جدعون، فإذا رجل يخبر صاحبه بحلم ويقول: رأيت رغيفاً من خبز الشعير يتدحرج في محلة المديانيين، وجاء إلى الخيمة وضربها فسقطت. فأجاب صاحبه وقال: ليس ذلك إلا سيف جدعون بن يوآش رجل إسرائيل. قد دفع الرب إلى يده المديانيين وكل الجيش» (7/ 9-14). وكما ظهر ملك الرب لجدعون، ظهر لامرأة منوح العاقر، وقال لها: «ها أنت عاقر لم تلدي، ولكنك تحبلين وتلدين ابناً. والآن فاحذري ولا تشربي خمراً ولا تأكلي شيئاً نجساً. تحبلين وتلدين ابناً، ولا يعل موسى رأسه، لأن الصبي يكون نذيراً لله من البطن، وهو يبدأ يخلص إسرائيل من يد الفلسطينيين» (13/ 5).

أواخر عصر القضاة، سنقرأ في سفر صموئيل عما يمكن اعتباره «فترة صمت»: «كانت كلمة الرب عزيزة في تلك الأيام، لم تكن رؤيا كثيراً» (3/ 1) (الربط واضح بين كلمة الرب، أي النبوة، والرؤيا). لكن هذه الفترة سرعان ما انتهت «وعاد الرب يتراءى في شيلوه، لأن الرب استعلن لصموئيل» (3/ 21)، فصار نبياً ورئيساً للكهنة.

في سفر صموئيل، وعند انتهاء عصر القضاة، سنبدأ نقرأ عن «الأنبياء» في صيغة الجمع. أعني أن الأنبياء كانوا قد صاروا جماعة موجودة ومعروفة بهذه الصفة: فبعد أن مسح صموئيل شاول ملكاً على الشعب خاطبه بقوله: «يكون عند مجيئك إلى المدينة أنك تصادف زمرة من الأنبياء نازلين من المرتفعة، وأمامهم رباب ودف وناي وعود، وهم يتنبأون، فيحل عليك روح الرب فتتنبأ معهم وتتحول إلى رجل آخر... وكان عندما أدار كتفه لكي يذهب

من عند صموئيل أن الله أعطاه قلباً آخر... ولما جاءوا إلى هناك إذا بزمرة من الأنبياء لقيته فحل عليه روح الرب فتنبأ وسطهم. ولما رآه جميع الذين عرفوه منذ أمس وما قبله، وعرفوا أنه يتنبأ بين الأنبياء قال الشعب الواحد لصاحبه: ماذا صار لابن قيس؟ أشاول أيضاً بين الأنبياء» (10/ 5-11).

وتتكرر الإشارة إلى الأنبياء كجماعة في سفر الملوك الأول: «وكان حين قطعت إيزابل أنبياء الرب أن عوبديا أخذ مائة نبي وخبأهم خمسين، خمسين، وعالهم بخبز وماء» (18/ 2-4).. «وكان ملك إسرائيل ويهشافاط ملك يهوذا جالسين، كل واحد على كرسيه في ساحة عند مدخل السامرة، وجميع الأنبياء يتنبأون أمامهما» (22/ 10-11).

-17-

درجتان من الأنبياء

في سفر الملوك الثاني سيظهر مصطلح «أبناء الأنبياء» إشارة إلى جماعة الأنبياء، الذين صاروا الآن، رائين «محترفين»، يتخرجون من المؤسسة، ويعملون تحت إشرافها: «فخرج أبناء الأنبياء، الذين في بيت إيل إلى إليشع، وقالوا له أتعلم أن الرب يأخذ سيدك (إيليا) اليوم من على رأسك» (2/ 3).

ويمكن اعتبار هذه الجماعة جزءاً من الهيكل العام للمؤسسة (المعبد/ الكهنة) التي كانت تهدف إلى احتواء النشاط التديني الشعبي وتأميمه. عملياً، التحق هؤلاء الأنبياء بخدمة الملوك، وعُرفوا في أدبيات العهد القديم بأنبياء القصر: «وجمع ملك إسرائيل الأنبياء، نحو أربعمائة رجل، وقال لهم: هل أذهب إلى راموت جلعاد للقتال أم أمتنع. فقالوا: اصعد فيدفعها السيد ليد الملك». (ملوك 1: 22/ 6). وهذه ممارسة شائعة لدى جميع الملوك في الشرق الأدنى القديم وفي مصر أيضاً.

ومع ذلك، لم تنقطع ممارسات التنبؤ «الأهلي» الاعتيادية التي تصدر من أفراد ليسوا من جماعة الأنبياء. وقد أسفرت هذه الممارسات عن ظهور بعض

الأنبياء الكبار (المشهورين)، الذين تنبؤوا بعيداً عن مؤسسة المعبد ومؤسسة القصر، وكان خطابهم، في الغالب، مناقضاً للمؤسستين كلتيهما، ويحمل مضموناً نقدياً لاذعاً موجهاً إلى الشعب، والملك، والكهنة، والأنبياء: عاموس ينفي عن نفسه أن يكون نبياً محترفاً رغم أنه تنبأ بموت «يرعام» ملك إسرائيل، وبسبي الشعب: «قال أمصيا (الكاهن) لعاموس: أيها الرائي، اذهب اهرب إلى أرض يهوذا، وكل هناك خبزاً وهناك تنبأ، وأما بيت إيل فلا تعد تتنبأ فيها بعد، لأنها مقدس الملك وبيت الملك. فأجاب عاموس وقال لأمصيا: لست أنا نبياً، ولا ابن نبي، (لاحظ التناقل التعبيري بين لفظ الرائي ولفظ النبي)؛ بل أنا راعٍ، وجاني جميز، فأخذني الرب من وراء الضأن، وقال لي الرب: اذهب تنبأ لشعبي إسرائيل» (7/ 12-15).

ويشن ميخا حملة قاسية على الأنبياء: «هكذا قال الرب على الأنبياء الذين يضلون شعبي، الذين ينهشون بأسنانهم وينادون: سلام!، والذي لا يجعل في أفواههم شيئاً يفتحون عليه حرباً. لذلك تكون لكم ليلة بلا رؤيا. ظلام لكم بدون عرافة، وتغيب الشمس عن الأنبياء، ويظلم عليهم النهار. فيخزى الراؤون، ويخجل العرافون، ويغطون كل شواربهم لأنه ليس جواب من الله. لكنني أنا ملآن قوة روح الرب وحقاً وبأساً، لأخبر يعقوب بذنبه، وإسرائيل بخطيته» (3/ 5-8).

بعض الأنبياء الكبار خرج من الكهنة مثل إرميا، وبعضهم كان قريباً من البلاط مثل أشعيا، ولكن ذلك لم يكن يمنع من توجيه النقد وبث إشارات النذير. ومن هذه الزاوية، في الواقع، يظهر الفارق بين الأنبياء المحترفين، والأنبياء النصوصيين المعروفين بأسمائهم في العهد القديم. فكما هو واضح من النصوص كان الأنبياء الكبار يمارسون التنبؤ بالمستقبل (إصدار النبوءات)؛ أي يمارسون الرؤيا كالأنبياء المحترفين، وفي المقابل كان الأنبياء المحترفون يتلقون الوحي، ويعلنون مقولاتهم باسم الرب. وتسميهم النصوص «أنبياء الرب» تماماً كالأنبياء الكبار المعروفين. لم يخرج أنبياء المؤسسة وأنبياء القصر

عن سياسة المؤسستين، وغالباً ما كانت نبوءاتهم للملوك تفاؤلية ومتماشية مع الخط السياسي السائد، فيما امتلك الأنبياء الكبار، لا جرأة النقد فحسب، بل أيضاً جرأة المعارضة، وأحياناً جرأة التحريض على التمرد. وهو ما يعني أنهم كانوا على الدوام ضالعين في الشأن السياسي الاجتماعي العام[134].

نحن حيال فارق في الدرجة لا في النوع، فكلا النبيين راءٍ، وكلاهما يحكي عن الرب[135].

-18-

الأنبياء - الكهنة

منذ البداية كانت الديانة العبرية ديانة كهنوتية، وظلت كذلك (بالطبع سنتعاطى دائماً مع البدايات العبرية بالحذر المطلوب حيال روايات معادٍ تكوينُها في عصور التنظير التدويني اللاحقة). بحسب سفر الخروج (35-40) نشأت مؤسسة الكهنة في عصر موسى؛ أي قبل دخول كنعان، بأمر الرب. لم يكتفِ الرب بتعيين هارون في منصب الكاهن الأكبر، وتخصيص المنصب بالوراثة لأبنائه اللاويين؛ بل وجه بإقامة خيمة مقدسة للكهانة (مبنى دائم

(134) كما أشرت سابقاً، كان الشأن السياسي الاجتماعي والشأن اللاهوتي الديني شيئاً واحداً، بفعل التشكل المتزامن للشعب والديانة عبر تاريخ صراعي، وقد تم تكريس هذا المفهوم، بشكل متعمد، من خلال التنظير التنصيصي الذي جرى على مرتين رئيسيتين في القرن السابع (مملكة يهودا)، وفي القرن الخامس في المنفى وبعد العودة، الذي أعاد كتابة التاريخ المدمج للشعب والدين معاً.

(135) في التنظير اللاهوتي المتأخر سيتم تغييب وظيفة الرؤيا في معنى مفردة «النبي». وهي مسلكية معروفة في العقل الديني الذي ينزع لنفي البعد التاريخي الاجتماعي لمفاهيم اللاهوت. راجع، كنموذج، محاولة هيتشل لتأصيل نبوة عبرية مجردة من جذورها الرؤيوية، بالتأسيس على نصوص ثانوية تحذّر من السحرة والعرافين. انظر:

- Heschel, ibid, p.585-588.
- Prophecy and Divination.

بالمقاييس الصحراوية)، وأبدى اهتماماً بالتفاصيل، من مواد البناء، وتصميم المبنى، وترتيب محتوياته، إلى صناعة التابوت، والمائدة، ومذبح البخور، ومذبح المحرقة، ومرحضة الاغتسال، وبناء دار خارجية، حتى الثياب الكهنوتية، وصفيحة الإكليل المقدس التي صنعوها «من ذهب نقي وكتبوا عليها كتابة نقش الخاتم: قدس للرب. وجعلوا عليها خيطاً من الأسمانجوني لتجعل على العمامة من فوق، كما أمر الرب موسى» (39/ 30- 31).

المراسم الافتتاحية تقرّرت من قبل الرب: «وكلم الرب موسى قائلاً: في الشهر الأول، في اليوم الأول، تقيم مسكن خيمة الاجتماع، وتضع فيه تابوت الشهادة، وتستر التابوت بالحجاب، وتدخل المائدة وترتبها. وتدخل المنارة وتصعد سرجها. وتجعل مذبح الذهب للبخور أمام تابوت الشهادة، وتضع سجف الباب للمسكن، وتجعل مذبح المحرقة قدام باب مسكن خيمة الاجتماع. وتجعل المرحضة بين خيمة الاجتماع والمذبح، وتجعل فيها ماء. وتضع الدار حولهن، وتجعل السجف لباب الدار. وتأخذ دهن المسبحة وتمسح المسكن وكل ما فيه، وتقدسه وكل آنية ليكون مقدساً. وتمسح مذبح المحرقة وكل آنيته، وتقدس المذبح ليكون قدس أقداس، وتمسح المرحضة وقاعدتها وتقدسها، وتقدم هارون وبنيه إلى باب خيمة الاجتماع وتغسلهم بماء. وتلبس هارون الثياب المقدسة وتمسحه وتقدسه ليكهن لي، وتقدم بنيه وتلبسهم أقمصة، وتمسحهم كما مسحت أباهم كي يكهنوا لي. ويكون ذلك لتصير لهم مسحتهم كهنوتاً أبدياً في أجيالهم» (40/ 1-15).

وبغضّ النظر عمّا إذا كان النصّ يعكس تأريخاً حقيقياً لزمن الوقائع، أو يعيد تركيبها جزئياً بفعل التنظيرات اللاحقة[136]، فإنّه يكشف عن طبيعة

(136) الإصحاحات من 25-40 في سفر الخروج تشرح عملية بناء المعبد الأول؛ خيمة الاجتماع، الدار الخارجية، التابوت، المائدة. وهي، رغم البيئة الصحراوية الخشنة، تتحدث عن استخدام كثيف للذهب والفضة والنحاس وخشب السنط، =

طقسانية كهنوتية فجّة تنتمي إلى نسق التفكير الديني التقليدي السائد في الشرق الأدنى القديم، ويكشف، من ثمّ، عن الديانة العبرية وهي تصدر في بدايتها عن هذا النسق شبه البدائي وتتطور عنه. تكرار اعتيادي للتقاليد المعروفة في الديانات المصرية، والآشورية البابلية، والكنعانية الفينيقية، التي يحملها الكهنة، وتدار من المعبد كمقرّ مركزي يسكن فيه الرب، أو يأتي كي يتجلى بالقرب منه. يحتاج الرب إلى طاقم احترافي ومتخصص لخدمته في مكان محدد خاص. يقوم هذا الطاقم -الذي عليه ارتداء ملابس معيّنة كزي رسمي- بتقديم الخدمات المطلوبة للإله وفي مقدمتها الأضحيات القربانية، التي بقيت -ضمن شعائر طقوسية أخرى- كشاهد على ميراث التدين «الطبيعي» الأقدم. ويختص الطاقم دون غيره بعملية التواصل مع الإله، والتوسط بينه وبين الناس.

وهكذا، يبدو التدين العبري المبكر امتداداً لنسق التدين التقليدي القديم، وليس إنشاء مبتدئاً لنسق جديد؛ أعني أنه لم يولد بغرض التعبير عن الفكرة

= وعن تصميم بناء يقوم على أعمدة مغطاة بقضبان من الفضة والنحاس، وألواح مغطاة بالذهب. كما تتحدث عن ثياب كهنوتية قرمزية وأرجوانية مطعمة بالذهب. التصميم الهندسي للمبنى والمواد المستعملة، تشير إلى مراحل زمنية متأخرة عن المرحلة الصحراوية، حيث كان التأثير الكنعاني -كما سنعلم من نصوص ووثائق أخرى- واضحاً على الكهنوت العبري في شكل المعبد، والمذبح، والمحارق، كما في ملابس الكهنة، وترتيب وظائفهم، بعض هذا التأثير يرجع إلى أصول مصرية.
حول التأثير الكنعاني في الكهنوت العبري خصوصاً، انظر: إلياد، تاريخ المعتقدات، الفقرة 60.
وفي التأثير المصري الكنعاني المشترك والمتداخل في اللاهوت والاجتماع العبري عموماً، انظر: ريدفورد، مصر وكنعان وإسرائيل.
وللاطلاع على مناقشات موسعة حول «تاريخية» البدايات التوراتية (الآباء - الخروج الجماعي - دخول كنعان غزواً - الملكية الموحدة وفرضية التبلور المبكر كشعب مستقل في المرتفعات الوسطى خلال العصر البرونزي) انظر: فنكلشتاين وسيلبرمان، التوراة مكشوفة. وتوماس ك. طومسون، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، بيروت، 1995م.

المطلقة للألوهية كمطلوب في ذاته، كما سيظهر في العرض النظري المتأخر، الذي يطرح الدين من نقطة بدء مجردة عن تاريخ التدين. الممارسات المبكرة تكشف عن روح طقساني قرباني اعتيادي لا يتناغم مع التجريد التوحيدي الذي سيظهر تدريجياً مع التطورات اللاحقة، بالتوازي مع تراجع نسبي للظواهر الطقسية. ظل الكهنة واللاويون يقدمون الأضاحي، ويستطلعون إرادة يهوه من خلال الوسائل القديمة بما في ذلك القرعة (القريبة من الأزلام المعروفة في شبه الجزيرة) والإيفود (ثياب ذات أصل مصري منقول إلى كنعان، توضع على الصور والتماثيل).

تقليدياً، ظلت العملية الدينية تدار وتوجه من قبل مؤسسة الكهنة القريبة من السلطة السياسية، وظلت ممارسات الرؤيا (التواصل مع الإله/ الرب) تصدر أساساً عن هذه المؤسسة، رغم وجود رؤاه ومتنبئين مستقلين، ورغم وجود أنبياء «معارضين» تواصل حضورهم إلى ما بعد تدمير الهيكل والنفي إلى بابل. لقد أدى هؤلاء الأنبياء المعارضون دوراً ملموساً في التراث الأدبي الذي سجله العهد القديم، ولكن الدور الأساسي في عملية بناء الديانة -التي على وشك أن تصير اليهودية- يرجع إلى الكهنة، من خلال الإشراف على عملية «التنصيص» الرئيسية، التي كانت تتم على مراحل متعاقبة، من مرحلة الملك يوشيا في القرن السابع، حيث ظهر سفر التثنية عن سفر الشريعة (أعلن عن اكتشافه في المعبد الكاهن الأكبر حلقيا)، حتى مرحلة التأسيس الختامية في المنفى البابلي وفي أعقاب العودة[137]. بعد انهيار مملكة يهوذا، تزايدت أهمية الكهنة كممثل وحيد للهوية الوطنية، سواء بين البقية التي استبقاها

(137) في التأثير الحاسم لمرحلة النفي والعودة (586-440 ق.م) في تشكيل اليهودية بتقاليد مسيانية مؤدية إلى المسيحية، انظر: فنكلشتاين، الفصل 12. «في هذه المرحلة تعرضت نصوص أسفار التوراة، وأسفار التاريخ التثنوي، إلى إضافات وتنقيحات بعيدة المدى، حتى وصلت إلى ما يشكّل -جوهرياً- شكلها النهائي». ص353.

البابليون في يهوذا، أم بين المنفيين في بابل، حيث سيتحول الكاهن حزقيال إلى نبي، ويؤدي بالصفتين معاً دوره المعروف في التمهيد لإعادة تأسيس الهيكل. ومن المنفى سيعود عزرا الكاتب وسليل عائلة الكاهن الأكبر هارون، ليضع الصيغة النهائية للديانة كما تبلورت في المنفى تحت ضغوط القهر والأمل في الخلاص[138].

التطورات اللاحقة ساهمت في تعزيز السلطة الكهنوتية على اليهود (كما صار يطلق عليهم الآن نسبة إلى يهوذا، بعد تحولها إلى الاسم الآرامي يهودا). توزع اليهود على جاليتين رئيسيتين: في محافظة يهودا وبلاد ما بين النهرين. ومع الضغوط اليونانية ثم الرومانية التي انتهت بتدمير الهيكل الثاني سنة (70م)، تشتت كثير من اليهود في أنحاء العالم الروماني. ولكن سلطة المؤسسة الكهنوتية ظلت تجاور سلطة الحكم الذاتي في الجاليتين الكبيرتين، وامتدت بعد ذلك إلى الجاليات اليهودية في الشتات، مؤيدة -في الغالب- بتصريح رسمي من السلطات المحلية يمنحها صلاحيات واسعة ليست دينية لاهوتية فحسب؛ بل أيضاً ذات طابع اجتماعي تشريعي[139].

---

(138) «كانت إحدى الوظائف الرئيسية للنخبة الكهنوتية في أورشليم ما بعد النفي -علاوة على إدارة عبادات تقديم القرابين المجددة وطقوس التطهير- الإنتاج المستمر للأدب والكتاب المقدس، للحفاظ على وحدة الجماعة اليهودية وتماسكها، في مقابل جميع الغرباء من حولها». فنكلشتاين، ص369. ولاحظ فنكلشتاين مع عدد من الباحثين «أن المصدر الكهنوتي في التوراة هو، في معظمه، مدون بعد النفي وهو يتعلق ببروز الكهنة وعلو شأنهم في جالية الهيكل في أورشليم. ولا يقل أهمية عن ذلك أن التنقيح النهائي للتوراة يرجع أيضاً إلى هذه الفترة؛ بل ذهب العالم التوراتي ريتشارد فريدمان إلى أبعد من ذلك، حين اقترح أن المنقح الذي أعطى الشكل النهائي لـ «شريعة موسى» كان عزرا، الذي يوصف -بشكل محدد- كـ «كاتب شريعة إله السماء» (عزرا 7/ 12)».

(139) يوجد نص محفوظ على ورقة بردي في مصر العليا، يعود إلى سنة 419 ق.م، يحتوي على أمر صادر من الملك الفارسي داريوس إلى «اليهود» في مصر للتقيد بفرائض عيد الفصح.

في مرحلة ما بعد العودة من النفي، وفي ظلّ التسهيلات الفارسية، لم ينقطع حضور الأنبياء «الكبار» ولكن سلطة المؤسسة، ممثلة في الكاهن الأول أو «الكاهن العظيم»، كما تسميه الأسفار المتأخرة، ظلت تحتل موقعها المتقدم المكرس من الرب، وظل الأنبياء -الذين يقرون لها بهذا الموقع- بحاجة إليها لتمرير مطالبهم الدينية، التي يفترض أنها صادرة عن الرب: «في السنة الثانية لداريوس الملك، في الشهر السادس، في أوّل يوم من الشهر، كانت كلمة الرب عن يد حجي النبي إلى زربابل بن شألتيئيل وإلى يهوذا، وإلى يهوشع بن يهوصادق الكاهن العظيم قائلاً: هذا الشعب قال إن الوقت لم يبلغ وقت بناء بيت الرب. فكانت كلمة الرب عن يد حجي النبي قائلاً: هل الوقت لكم أنتم أن تسكنوا في بيوتكم المغشاة، وهذا البيت خراب» (حجي 1/ 1-4). لكن، وبعد أن نبه الرب روح الوالي، وروح الكاهن العظيم، وروح كل بقية الشعب «جاءوا وعملوا الشغل في بيت رب الجنود إلههم» (1/ 14-15). لاحقاً، سيكافأ يهوشع الكاهن العظيم بتاج من الذهب أمر به الرب عبر الوحي إلى زكريا النبي: «وكان كلام الرب إلي قائلاً:.... خذ فضة وذهباً واعمل تيجاناً وضعها على رأس يهوشع بن يهوصادق الكاهن العظيم، وكلمه قائلاً: هكذا قال رب الجنود. هو ذا الرجل "الغصن" اسمه. ومن مكانه ينبت ويبنى هيكل الرب، وهو يحمل الجلال، ويجلس ويتسلط على كرسيه، ويكون كاهناً على كرسيه» (زكريا 6/ 9-13).

= انظر:

W.F.Albright, «Recent Discoveries in Bible» Lands funk and Wagnall, new York, 1955.

أدّت المرحلة الفارسية (440-332 ق.م) دوراً إيجابياً في تهيئة الأجواء اللازمة لتشكيل الديانة اليهودية في صياغتها التوراتية. بدءاً من إصدار قرار العودة بعد تدمير الدولة البابلية، وإرسال عزرا، وتسهيل عمليات البناء الجديدة، وإصدار التشريعات الرسمية التي كرست سلطة المؤسسة الدينية لا في يهودا فحسب؛ بل في مناطق الشتات الخاضعة لها.

-19-

انقطاع الأنبياء - استمرار الكهنة

متى انقطع ظهور الأنبياء؟ وكيف نقرأ هذا الانقطاع؟

عند دمار الهيكل الثاني سنة (70م) على يد الرومان، كانت قصة الشعب العبري في فلسطين على وشك الانتهاء. ورغم وجود حركات مقاومة ذات طابع وطني، موجّهة ضد السلطات الرومانية والطغاة المحليين، طوال القرن الأول ق. م والقرنين التاليين، لم يتغيّر وضع «اليهودويين» كجالية أقلية يتناقص عددها بالتدريج، وبرزت ظاهرة الشتات في المنافي المجاورة الخاضعة لسلطة التاج الروماني. في غضون ذلك، كانت النصوص العبرية قد تمّ تشكيلها تجميعياً في هيئة «كتب مقدسة»، وكانت المسيحية قد بدأت في الظهور كديانة مستقلة يتأكد انسلاخها، شيئاً فشيئاً، عن جذورها اليهودية، وكانت سلسلة الأنبياء العبريين المتواصلة على مدى ألف عام قد توقفت. وانقطع الوحي.

مع تراجع قصة الشعب غاب الأنبياء، لتتأكد فرضية الربط بين الوحي والشعب: الوحي يدور أساساً حول قضية الشعب ووجوده السياسي، وليس حول فكرة الألوهية في ذاتها كغرض بدئي متعلّق بالإنسان بما هو كذلك، أو حول الأخلاق الكلية بما هي قانون الذات الفردية. ولتتأكد أيضاً فرضية الربط بين شكل اللاهوت والمحيط الاجتماعي التاريخي الذي يتكون فيه ويتطور عنه. ونحن نقرأ القصة في العهد القديم كوثيقة كاملة، لا يظهر لنا توقف النبوة كاحتمال وارد: لقد بدا الوحي، طوال الزمن التوراتي الممتد من الخروج في القرن الثاني عشر حتى الحقبة الرومانية في القرن الأول، ظاهرة يومية وظاهرة شعبية كذلك. وبدا الرب -الذي يقدم في البداية كإله خاص بالشعب العبري، ويظلّ كذلك حتى بعد توسيع سلطاته وتعميمها على العالم- متفرغاً على الدوام لقضية هذا الشعب وخصوماته التي لا تتوقف مع الشعوب والجماعات والدول المجاورة، ومتفرغاً، في غضون ذلك، لدورات متكررة

خاصة بالشعب، تبدأ بالعهد معه، ثمّ لومه وتهديده ومعاقبته، قبل أن يعود للصفح عنه وإعادة التعاقد معه بميثاق جديد. المعنى المطلق والأخلاقي لم يكن غائباً بالكلية، لكن علينا التفتيش عنه في ثنايا الوقائع والأحداث[140].

كان حضور التاريخ (تاريخ جماعة بشرية بعينها) فجاً وجسيماً، بحيث يطغى على المعنى المطلق في الدين ويستغرق بنيته.

المسيحية التي تبلورت كديانة مستقلة عن النسق اليهودي بانتقالها إلى

---

(140) في سفر إشعيا كنموذج تتعدد نبوءات الخراب الذي سينزله الرب على أعداء الشعب: آشور (10/ 5-19)، وبابل (13/ 1-22)، ومؤاب (15/ 1-9)، ودمشق التي «تزال من بين المدن وتكون رجمه ردم» (17/ 1-14)، وكوش (18/ 1-7)، وبالنسبة إلى مصر سيأتي الرب راكباً على سحابة سريعة «فترتجف أوثان مصر من وجهه، ويذوب قلب مصر داخلها. وأهيج -يقول الوحي- مصريين على مصريين فيحارب كل واحد أخاه، وكل واحد صاحبه؛ مدينة مدينة، ومملكة مملكة، وتهرق روح مصر داخلها» (19/ 1-24). وأيضاً عن أوم (21/ 11-12)، وعن بلاد العرب (21/ 13-17)، وعن شبنا (22/ 15-25)، وعن صور (23/ 1-12). ثم تأتي نبوءة كبرى بتدمير العالم وهدم الأرض، تمهيداً لمجد «اسم الرب إله إسرائيل»؛ لأنه في النهاية «يكون أن الرب يطالب جند العلاء في العلاء، وملوك الأرض على الأرض، ويجمعون جمعاً كأسرى في سجن، يغلق عليهم. ثم بعد أيام كثيرة يتعهدون، ويخجل القمر والشمس، لأن رب الجنود قد ملك في جبل صهيون، وفي أورشليم، وقدام شيوخه مجد» (24/ 1-23).
أما بالنسبة إلى الشعب فتجتمع في سفر أشعيا نبوءات اللعن والعقاب (مثلاً 9/ 8-20)، ونبوءات الرضا والوعد بالخلاص: «ويكون في ذلك اليوم أنه يضرب ببوق عظيم، فيأتي التائهون في أرض آشور، والمنفيون في أرض مصر، ويسجدون للرب في الجبل المقدس في أورشليم» (27/ 1-13).
تتكرر الدورة في السفر ذاته عدة مرات على نحو يشرح تعقيدات الوضع السياسي الاجتماعي في المرحلة ما بين الغزو الآشوري (النفي الأول) والغزو البابلي (النفي الثاني)، ويكشف عن سيكولوجيا مضطربة تختلط فيها أسباب الإحباط الواضحة على أرض الواقع بآمال الخلاص، الذي لا يتعلق بالنجاة الأخروية، بل بانتصار الشعب على الأرض. المناخ مشحون بالروح الديني الذي يفرض إيقاعه على التفكير وعلى اللغة.

الجغرافيا الرومانية الهيلينية الأوسع، تخفّفت، نسبياً، من حمولة التاريخ العبري، فتوجهت بلاهوتها إلى الأمم وأعفتها من إلزامية الشريعة. ولكن، لم يكن بوسع المسيحية أن تقطع جذرياً وبشكل كامل مع النسق الديني الثقافي الذي أنتجها. (هي نشأت تطويراً لثقافة الأمل مع الخلاص، التي تفاقمت في القرون العبرية المتأخرة تحت ضغط الظروف السياسية المحبطة). لذلك، ورغم التعديل الجسيم الذي أدخلته على مفهوم الألوهية التوراتي، ظلت تحتفظ بالنصوص العبرية ككتاب مقدس، ومن ثمّ برواياتها التاريخية التي يتعيّن إعادة تأويلها، ما سيمثّل عبئاً على أفكارها اللاهوتية الجديدة.

وظلّت تحتفظ أيضاً بنظام اليهودية التقليدي الموروث من أنساق التديّن القديم، أعني نظام الكهانة، (الإله يحتاج إلى مؤسسة خدمية)؛ أي ظلت ديانة كهنوتية تدار من داخل المعبد، من خلال هيئة متخصّصة لها صلاحيات التواصل مع الإله. بالطبع، ومع تطوّر آليات التنظير (اليونانية أساساً)، ستظهر تأصيلات أكثر تجريداً، وأقل تاريخانيّة لمفهوم الكنيسة ودورها في العملية الدينية. ولكنّ هذه التأصيلات لم تغيّر من طبيعتها كمؤسسة تختصّ دون غيرها -كما في الديانات الوثنية القديمة- بالتواصل مع الوحي الإلهي.

إن الرب، الذي كان يبدو في العهد القديم قريباً جداً من البشر (يمثلهم الشعب العبري وحده)، ومنغمساً إلى أقصى حدّ في تفاصيل التاريخ، قرّر النزول بذاته إلى البشر (إلى هذا الشعب بالذات)، وكشف عن ذاته في شخص المسيح، فصار المسيح هو «وسيط الوحي بكامله وموضوعه في آن واحد». ومن هنا لم تعد ثمة حاجة إلى الأنبياء، فوظيفتهم كانت تتلخص في تعريف الأمة العبرية بالإله الآب الوحيد الحي، تمهيداً لمجيء المخلص الموعود. وبمجيئه تمّ الوحي واكتمل: «فالعهد الجديد نهائي لن يزول أبداً، ولن يرجى أيّ وحي جديد علني قبل الظهور المجيد (الثاني) للمسيح»[141].

---

(141) لم يتناول العهد القديم فكرة انتهاء الوحي، أعني لم يبلور مفهوماً محدداً لفكرة =

الوحي، إذاً، صار حاضراً حضوراً نهائياً في الكتاب المقدس (بعهديه القديم والجديد). ولكنّ مهمة تفسير الكتاب «قد أُوكلت إلى سلطة الكنيسة التعليمية الحية وحدها، تلك التي تمارس باسم يسوع المسيح»، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى «فإن الكنيسة لا تنهل اليقين عن محتويات الوحي كلها من الكتاب المقدس وحده»، بل أيضاً من التقليد المقدس الذي ورثته الكنيسة عن الرسل، وهي في الحالتين مؤيدة «بإلهام الروح القدس»، والمعنى أن الكنيسة «بما لها من سلطان رسولي من المسيح» صارت أمينة على الوحي، بديلاً للأنبياء، خلافاً للمؤسسة العبرية التي كانت تشتغل إلى جوار الأنبياء[142].

الإسلام تبنّى الرواية التاريخية العبرية في مجملها من قصّة الآباء إلى قصة الخروج، والغزو المسلح لكنعان، واحتفل كثيراً، عبر نصّه الرئيسي، بالشعب العبري (بني إسرائيل)، منظوراً إليه كحالة دينية خالصة، أعني كطرف في علاقة اختزالية بين «نبي» و«قومه». ومع ذلك، قدم الإسلام، من هذه الزاوية -وقياساً إلى المسيحية- تصوراً أكثر تجريداً، أو أقل تاريخانية، لمعنى الدين:

= العهد النهائي (المسيحية) أو الرسالة الخاتمة (الإسلامية)، فمن المفروغ منه في السياق العبري، كما تصوّره النصوص، أنّ الرب سيواكب شعب إسرائيل إلى الأبد. ومن هذه الزاوية فهم النبوة كنشاط اعتيادي متواصل. ولم يتعامل معها كمصدر لإنشاء ديانات أخرى يمكن صدورها في النسق ذاته. تفاقمت عقيدة الأمل في الخلاص في القرون العبرية المتأخرة، وفي هذا السياق لم يكن ثمة مجال للحديث عن إغلاق الوحي، أو تقفيل «الكتاب» الذي كان بصدد التشكل كوثيقة مقدسة بالمعنى الضيق. ما حدث هو أن عملية الإغلاق والتقفيل تمت بشكل يبدو فجائياً بعض الشيء، بسبب «غياب» الشعب ذاته تحت ضغط الظروف السياسية والثقافية في المرحلتين اليونانية والرومانية، الأمر الذي كرسه تبلور المسيحية في المحيط الروماني، وتأميمها للنصوص العبرية التي ستسميها العهد القديم.

(142) جميع النقول بين مزدوجتين في هذه الفقرة مأخوذة عن «الدستور العقائدي حول الوحي الإلهي "كلمة الله"» (Dei verbum)، المجمع الفاتيكاني الثاني 1962-1965م.

فإلى خطابه العالمي الموجه إلى البشر جميعاً باسم الإله الواحد، لم يعترف للنصوص العبرية المدونة بحجية مطلقة ككتاب وحي، بل تعامل معها بشكل انتقائي كرواية تعرضت للتحريف. وهو تخلّى تماماً عن فكرة الكهانة فلم ينشئ مؤسسة، رغم وجود نموذج محلي لهذه الفكرة في ممارسات الديانة الوثنية حول الكعبة. ولكنه لم يتخلَّ عن التقليد الطقوسي، الذي استمدّ مفرداته -وهذا طبيعي- من بيئته المحلية.

أما الأنبياء، فهم سلسلة متعاقبة من الأشخاص المختارين من قبل الله لتبليغ البشر (في أمم متعددة) رسالة ذات مضمون واحد متكرر هو عبادة الله واجتناب الشيطان: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النّحل: 36]. هذه السلسلة بدأت قبل التاريخ العبري، وتواصلت بعده في المسيح، وأغلقت بمحمد «خاتم الأنبياء والمرسلين».

طبيعة النبوة

-20-

هذا العنوان ينقل النقاش إلى المستوى النظري.

تحت عنوان «الأنبياء» ناقشت النبوة «كظاهرة» واقعية؛ أي كما مورست في سياق تاريخي جغرافي بعينه، هو سياق التجربة العبرية ضمن محيطها الثقافي الديني الأوسع في الشرق الأدنى القديم. ما أناقشه الآن هو النبوة «كمفهوم» مجرد، تشكل لاحقاً داخل «الفكر» الديني التوحيدي. المقابلة بين الظاهرة والمفهوم لا تسفر عن تطابق. في المفهوم تتجرد الظاهرة من حمولة التاريخ، ولكنّها تثقل من جديد بحمولة الفكر. المفهوم تعريف، ولذلك فهو، ككل تعريف، يعيد تشكيل المعرف، وينطوي بالضرورة على معنى إضافي أو معدل. وهو تعريف صادر عن عقل ديني، ولذلك فهو يعكس نزوع التدين لتعميم المطلق وتغييب البعد الأرضي الاجتماعي. وفي التنظير الكلامي عموماً يستخدم مفهوم «المفهوم» بشكل واعٍ، لتنقية «الظواهر» من شوائب غير

مرغوب فيها، تشير من قريب أو بعيد إلى جذور تاريخية سابقة على الرؤى التوحيدية، وتلفت، من ثم، إلى فكرة «التناقل» أو فكرة «التطور» المتواصل كمسار طبيعي للتفكير الديني[143].

في المناقشة الأولى، حيث الموضوع هو النبوة كفعل ظاهر، طغى منهج

(143) في الفقرات السابقة -كنموذج توضيحي- ظهر «النبي» في التجربة العبرية الموصوفة في العهد القديم، كامتداد طبيعي «للرائي» التقليدي المعروف في أنساق التدين القديمة، وخصوصاً السامية المجاورة. بدا ذلك واضحاً في ممارسته لأفعال الرائي، وفي مقدمتها التكهن بنبوءات ستحدث في المستقبل (جميع الأنبياء الكبار في العهد القديم، وليس فقط الأنبياء المحترفون، مارسوا ذلك. انظر مثلاً: النقول الواردة في الفقرة 15 من هذا الفصل عن عاموس، وهوشع، وأشعيا، وإرميا). وبدا كذلك في استخدامه للآليات ذاتها التي يتواصل الرائي من خلالها مع الإله، وفي مقدمتها الأحلام. وفي كثير من الحالات ظهرت على النبي أعراض الوجد أو الجذب الصوفي الانفعالية والجسدية، المعروفة عن الرائين الساميين، التي جعلت العبريين يصفونه أحياناً بالمجنون أو المجذوب (انظر R.M. Seltzer, ibid.) إضافة إلى بعض الممارسات الطقسانية ذات الطابع الإجرائي (انظر مثلاً في طريقة تنبؤ إليشع التي تبدأ بالاستماع إلى الموسيقى: «والآن فأتوني بعواد. ولما ضرب العواد بالعود كانت عليه يد الرب» (سفر الملوك الثاني 3/ 15) كان إليشع -بناء على طلب ملك إسرائيل- يسأل الرب ويستطلع الغيب قبل مواجهة حربية وشيكة مع مؤاب (تصرف شائع للملوك مع العرافين والرؤاه في الشرق الأدنى). ورغم أن إليشع كان غاضباً على الملك في السابق، إلا أنّه تنبأ له بالانتصار «ورأى المؤابيين مقابلهم المياه حمراء كالدم» (3/ 22) مع ذلك تقدم النبوة على المستوى الكلامي كمفهوم توحيدي خالص، لا وجه للمشابهة بينه وبين أفعال التكهن والاستطلاع التي كان يمارسها الرؤاه. هيتشل مثلاً في دراسته المشهورة «The prophets» يصرح ببساطة مدهشة بـ«أن الموقف التوراتي من ممارسات التكهن السامية هو موقف خصومة لا تقبل التسوية، وأن هذه الممارسات كانت ممنوعة على نحو لا لبس فيه». انظر:

Its practice was unequivocally forbidden, p.585, prophecy and Divination.

في المفهوم تبرز الظاهرة كما يتصورها العقل الكلامي الخاص (ديانة بعينها أو مذهباً بعينه)، أو كما يريد أن يتم تصورها.

الرصد والملاحظة. أمّا هنا، حيث الموضوع هو النبوة كمصطلح مركب، فسوف أقدم على محاولة تفكيكية.

في قوام النبوة نحن حيال عملية اتصال بين الإله وشخص بشري. من زاوية نظر وضعية هذا الاتصال فعل إنساني خالص، يمكن فهمه وتفسيره كحالة سيكولوجية ذهنية. وبالتالي، فهو فعل اجتماعي لا ينطوي على أية أبعاد فوق طبيعية. المشكل بالنسبة إلى العقل الوضعي، الذي لا يفسر الظواهر خارج إطار القوانين الطبيعية، هو في فكرة التواصل مع قوة غيبية مفارقة لا وجود لها خارج الذهن. ومن هنا قراءته للنبوة كظاهرة إنسانية من أولها إلى آخرها. فهي عملية فردية وليست علاقة بين طرفين، أو هي علاقة بين طرفين أحدهما افتراضي.

مشكلة الصدق والكذب غير مطروحة أو غير أساسية، فالنبوة كالتصوف تجربة إنسانية موجودة بالفعل، وإمكانات التخيل والانفعال البشرية، التي تتّسع لاستقبالات لا إرادية، تسمح بالتسليم بصدق الشعور الذي ينقله النبي أو الصوفي عن تجربة التواصل، ولكنّها تدفع إلى قراءتها كما هي؛ أي كحالة ذهنية روحية.

ومن زاوية النظر الدينية، الاتصال، أساساً، فعل إلهي، فهو يبدأ بمبادرة إلهية، لا من قبل البشر. الله هو الذي يختار النبي، وموضوع نبوته وزمانها ومكانها، ولذلك فهي عملية فوق إنسانية رغم وجود طرف بشري، أو هي علاقة بين طرفين أحدهما سلبي، وهذا هو الجانب الأهم في المسألة، وليس إمكانية أو كيفية حصول الاتصال خارج أو داخل قوانين الطبيعة الإنسانية، لأن الأمر في النهاية يتعلق بقدرة الله المطلقة.

الفارق بين الزاويتين هو، في نهاية التحليل، انعكاس للموقف من وجود القوة الغيبية المفارقة؛ فوجود هذه القوة في التفكير الديني هو ما يجعل تفسير النبوة خارج قوانين الطبيعة ممكناً، وغيابها عن التفكير الوضعي هو ما يجعل النبوة مجرد فعل بشري يمتنع تفسيره خارج هذه القوانين.

ومع ذلك، هناك من حاول النظر إلى طبيعة النبوة من الزاويتين كلتيهما في وقت واحد. أشير هنا إلى اسبينوزا، الذي يسلم بوجود القوة الغيبية «المفارقة»، ولكنه يفسر النبوة كتخيل، من داخل قوانين الطبيعة البشرية. فهو لا يوافق على الطرح الديني التقليدي الذي يكتفي، شرحاً للوحي، بمقولة أنه حدث بقدرة الله.

«فمثل هذا القول لا يعني شيئاً، لأنه يعني شرح صيغة شيء فردي بلفظ عام، وشرح واقعي بمجرد. إن كل شيء يصدر بالفعل عن الله، بل إنه لما كانت قدرة الطبيعة هي ذاتها قدرة الله، فمن المؤكد أننا بقدر ما نجهل العلل الطبيعية لن نكون قد فهمنا قدرة الله. فلا يعقل، إذاً، أن نلتجئ إلى قدرة الله عندما نجهل العلة الطبيعية لشيء ما، أي عندما نجهل قدرة الله ذاتها»[144].

يقدم اسبينوزا، بالفعل، رؤية حول النبوة تستحق النقاش، وهي بدورها انعكاس لفهمه للألوهية[145]. النبوة فعل بشري إلهي في الوقت ذاته؛ هو

(144) اسبينوزا، البحث اللاهوتي السياسي، الترجمة العربية تحت عنوان «رسالة في اللاهوت والسياسة»، التنوير، بيروت، 2008م، ص137-138.

(145) للوقوف على هذه الرؤية يتعين استخلاصها بصعوبة، من خلال تتبع اسبينوزا في «البحث اللاهوتي السياسي» وهو يناور بذكاء، تجنباً للصدام المباشر مع الأرثوذكسية الدينية والثقافية المتربصة، بشقيها اليهودي والمسيحي. أدى منهج المسايرة في طرحه اللاهوتي عموماً إلى نوع من التشوش والخلط، وأحياناً التناقض. ورغم ذلك، لم تفلح مناورات اسبينوزا في تبرئته «من تهمة الإلحاد»، وهي أحد أسباب تأليفه للكتاب كما صرح في إحدى رسائله (الرسالة رقم 30، الموجهة إلى أولدنبرج سنة 1665م)، فقد كرست شهرته كملحد بسبب هذا الكتاب بالذات (كتاب الأخلاق، وهو مؤلفه الرئيسي. لم ينشر إلا بعد وفاته).
انقسم شراح اسبينوزا حول موقفه من قضية الله إلى رأيين متناقضين، وكان بوسع كل رأي منهما الاستناد إلى نقول صريحة أو ضمنية من كتبه أو رسائله. بالنسبة إلي لم يكن اسبينوزا ملحداً، ولكنه، في الوقت ذاته، لم يكن مؤمناً بالله كما يؤمن به اليهود والمسيحيون والمسلمون؛ أي بالله كما يقدمه اللاهوت التاريخي الموروث من التجربة العبرية. كان اسبينوزا يعرف الله كفكرة كلية مطلقة تستطيع =

بشري لأنه يصدر عن التخيل الإنساني، المبني على المعرفة الفطرية؛ وهو إلهي لأنّ هذه المعرفة الفطرية من صنع الله. في شرحه لهذا المعنى المركب يطرح اسبينوزا النبوة على أنها «المعرفة اليقينية التي يوحي بها الله إلى البشر عن شيء ما.. وينتج عن هذا التعريف أن النبوة تتطابق تماماً مع المعرفة الفطرية لأنها تدرك بالنور الفطري الذي يقوم على معرفة الله وحدها وأوامره الأزلية. هذه المعرفة مشتركة بين الناس لأنها تعتمد على مبادئ يعتنقها الجميع. ولكنها لا تمثل أهمية بالنسبة إلى العامي الذي يولع بالنوادر والعجائب، ويحتقر كل هبة فطرية، ويعتقد أنه يستعبدها حين يتحدث عن المعرفة النبوية. ومع ذلك فإن للمعرفة الفطرية الحق نفسه الذي يكون لأية معرفة أخرى في أن تسمى معرفة إلهية، لأنها أثر من آثار الطبيعة الإلهية. هذه المعرفة الطبيعية لا تختلف عن تلك التي يتفق الجميع على تسميتها بالمعرفة الإلهية إلا في نقطة واحدة هي أن هذه المعرفة الإلهية تتعدى حدود المعرفة الفطرية، ولا يمكن تفسيرها بقوانين الطبيعة الإنسانية من حيث هي كذلك. ولكن المعرفة الفطرية لا تقل مطلقاً عن المعرفة النبوية من حيث يقينها الذي تتميز به ومن حيث مصدرها الذي تصدر عنه (وهو الله) إلا إذا شئنا أن نحلم ونتخيل أن للأنبياء جسداً إنسانياً وليس لهم روح إنسانية... لذلك لما كان ذهننا قادراً على تكوين بعض الأفكار التي توضح طبيعة الأشياء والتي توجهنا في الحياة العملية، لا لشيء إلا لأنه ينطوي موضوعياً على طبيعة الله ويشارك فيها، فمن حقنا أن نسلم بأن السبب الأول لكل وحي يرجع إلى طبيعة الذهن الإنساني منظوراً إليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية»[146].

الوحي، إذاً، معرفة نبوية؛ أي معرفة طبيعية تعتمد على النور الفطري المشترك. ولكن اسبينوزا، الذي يتبع منهج «المسايرة» مع اللاهوت التقليدي،

= حمل أفكار الوجود والأخلاق. ولقد كان حقيقياً ومتناغماً مع ذاته وهو يفهم الألوهية والطبيعة والضرورة في إطار واحد.

(146) البحث اللاهوتي، ص119-121.

يناقش الوسائل «الأخرى» (غير النور الفطري) «التي يتبعها الله في الكشف للناس عما يتجاوز حدود المعرفة الفطرية، وربما لا يتجاوزها؛ إذ ليس ثمّة ما يمنع من أن يتبع الله طرقاً مختلفة لتبليغ الناس بما يعرفونه من قبل بالنور الفطري»؛ أي يعرض للوسائل التي استخدمها الأنبياء كما هي موصوفة في الكتب المقدسة[147].

باستقراء هذه الوسائل في الكتاب المقدس انتهى اسبينوزا إلى أنّها تنحصر في وسيلتين اثنتين كلٌّ منهما تحتاج إلى الخيال البشري؛ الأولى هي الكلام؛ أي الاستماع إلى صوت «حقيقي» كما حدث مع موسى، والثانية هي الصور الحسية أو الرؤى المنامية كما حدث مع بقية الأنبياء. ودعم استقراءه الإحصائي بنصٍّ صريح من سفر العدد يشرح الفارق الكبير بين نبوة موسى ونبوة الآخرين: «إن يكن فيكم نبي للرب فبالرؤيا أتعرف له، في حلم أخاطبه، وأما عبدي موسى فليس هكذا، بل هو أمين في كل بيتي، فماً إلى فمٍ وعياناً أتكلّم معه لا بالألغاز. وشبه الرب يعاين» (12/ 6-8). «وهذا ما يؤيده سفر التثنية» لم يقم من بعد نبي في إسرائيل كموسى الذي عرف الرب وجهاً لوجه (34/ 10)، والمقصود أنه سمع صوت الله فقط؛ لأن موسى لم يرَ وجه الله مطلقاً (خروج 33/ 20)»[148].

واستناداً إلى ذلك استطاع اسبينوزا أن «يؤكد دون تردد أن الأنبياء لم يتلقوا وحياً إلا بالاستعانة بالخيال؛ أي بواسطة كلمات أو صور حسية، سواء حقيقية أم متوهمة. ونظراً لأننا لم نجد في الكتاب أية وسيلة أخرى غير هذه المعرفة النبوية فليس لنا أن نختلق وسائل أخرى»[149]. والمعنى أن الأنبياء لم يمارسوا في إدراك الوحي وسيلة تتجاوز حدود الطبيعة الإنسانية.

---

(147) المرجع نفسه، ص121.

(148) المرجع نفسه، ص127، 128.

(149) المرجع نفسه، ص137.

والنتيجة هي أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملاً بل خيالاً خصباً: «يتمتع الأنبياء بقدرة أعظم على الخيال الحي لا بفكر أكمل. وفي الكتاب المقدس البراهين الكافية على ذلك، فمن المسلم به مثلاً أن سليمان لم تكن لديه هبة النبوة مع أنه فاق سائر البشر في حكمته... على حين أن رجالاً جهلاء غرباء عن العلم، وكذلك بعض النساء الساذجات مثل هاجر خادمة إبراهيم، كانت لديهم هبة النبوة، وهذا يتّفق مع التجربة والعقل، فكلّما زاد الخيال قلّ الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص»[150].

وبحسب اسبينوزا: «مجرد الخيال لا يتضمّن بطبيعته اليقين على نحو ما تتضمّنه كل فكرة واضحة ومتميزة»، ولذلك كان الأنبياء يطلبون من الرب آية أو علامة كي تتأكد نفوسهم من أنهم بصدد وحي. (إبراهيم: تكوين 15/ 8)، (جدعون: قضاة 6/ 17)، (موسى: خروج 3/ 12). و«من هذه الزاوية تكون النبوة أقل من المعرفة الطبيعية التي لا تحتاج إلى آية ما، بل تتضمّن بطبيعتها اليقين».

ولذلك فإن المعرفة النبوية تظلّ دائماً في حاجة إلى الإيمان التسليمي كملجأ أخير. فقد لاحظ اسبينوزا -بذكاء- أنه حتى الآية والعلامة لا تغير من الطبيعة الظنية للمعرفة النبوية، «وهذا ما يؤيده الكتاب ذاته في التثنية» (13/ 1-115) عندما يضع موسى هذا المبدأ، وهو أنه إذا أراد نبيّ ما أن يدعو إلى آلهة جديدة، فيجب الحكم عليه بالقتل، حتى ولو أيّد عقيدته بالآيات والمعجزات؛ ذلك لأن الله -كما يضيف موسى- هو نفسه الذي يقوم بالمعجزات ليمتحن الشعب. وحذر المسيح تلامذته على النحو ذاته كما ذكر متى (24/ 24). ويقول حزقيال بعبارة أوضح (14/ 19) إنّ الله يخدع البشر في بعض الأحيان بوحي كاذب، «فإذا ضلّ النبي وتكلّم كلاماً فأنا الرب قد أضللت ذلك النبي». ويعطينا ميخا الشهادة نفسها بصدد أنبياء أخاب: «فقال

(150) المرجع نفسه، ص141.

الرب من يغوي أخاب فيصعد ويسقط في راموت جلعاد؟ فقال هذا هكذا وقال ذاك هكذا. ثم خرج الروح ووقف أمام الرب وقال: أنا أغويه. وقال له الرب بماذا؟ فقال: أخرج وأكون روح كذب في أفواه جميع أنبيائه، فقال إنك تغويه وتقتدر. فاخرج وافعل هكذا» (ملوك أول 22/ 20-22).

بسبب الاعتماد على التخيّل، الذي يتأثّر بالثقافة والتكوين والمزاج الجسدي والنفسي، يختلف الأنبياء في مقولاتهم وتعبيراتهم وفي تصوراتهم للإله ذاته، «فقد رأى ميخا الله مستوياً على العرش، ورآه دانيال عجوزاً ملتحفاً بالبياض، ورآه حزقيال ناراً، ورأى تلاميذ المسيح الروح القدس هابطة في صورة حمامة، ورآها الحواريون في صورة ألسنة من النيران، ورأى بولس نوراً ساطعاً في لحظة تحوله إلى العقيدة... كان الأنبياء، إذن، قادرين، كل حسب تكوينه، على قبول هذا الوحي أو ذاك. كذلك اختلف أسلوب كل نبي عن الآخر حسب قدرته البلاغية، فلم تكتب نبوات حزقيال وعاموس بأسلوب رشيق كنبوات أشعيا وناحوم، بل كتبت بأسلوب أكثر خشونة. وإذا أراد أحد علماء اللغة العبرية دراسة هذا الاختلاف فعليه أن يقارن مثلاً: الإصحاح الأول من أشعيا رجل البلاط (1/ 11ت 20) مع الإصحاح الخامس من عاموس الريفي (5/ 21-24)، ويقارن الترتيب الذي اتبعه إرميا وطرق نبوءاته ضد أدوم (49) مع ترتيب وطرق عوبديا (4-118)، ويقارن أشعيا (40/ 19-20) مع هوشع (8/ 6، 13/ 2). سيبين الفحص الدقيق أن الله في خطابه لم يكن له أسلوب يتميز به، بل كان الأسلوب يتوقف، في بلاغته وإيجازه وقوته وخشونته وإطنابه وغموضه على ثقافة الأنبياء وقدراتهم»[151].

بسبب منهج المسايرة والمناورة، الذي اتبعه اسبينوزا في (**البحث اللاهوتي السياسي**)، لا يبدو طرحه حول النبوة شافياً، إن لم يبد غامضاً.

(151) المرجع نفسه، ص148، 150. وانظر في النقول بوجه عام، الفصلين الأول «النبوة» والثاني «الأنبياء».

وعلينا، كي نخرج برؤية تصحّ نسبتها إليه، أن نقول ما لم يصرح به، ولكنه يلزم عما صرح به، ليس فقط في كتابه اللاهوتي؛ بل في مؤلفاته الأخرى، وخصوصاً كتاب الأخلاق. فبعد شرحه الموسع في فصلين كاملين للنبوة والأنبياء، لم يقدم اسبينوزا بياناً حاسماً حول صلب الموضوع الرئيسي:

هل يصدر الوحي عند النبي عن المعرفة الفطرية المتاحة لكل إنسان؟ وفي هذه الحالة يكون الوحي المتضمن لمعرفة زائدة على المعرفة الفطرية (وهذا هو الوحي بالمعنى الضيق) محض تصور بشري صادر عن النبي؛ أي إن الله لم يوحِ لبشر بما هو زائد على المعرفة الفطرية.

أم أن الله أوحى لبعض البشر بمعارف زائدة على المعرفة الفطرية (لاهوت تفصيلي - طقوسي - تشريعات)؛ أي إنّ ثمة وحياً بالمعنى الضيق؟ وفي هذه الحالة ما فائدة الحديث أصلاً عن المعرفة الفطرية. ما دورها في إنتاج الوحي؟

الإشكال المضمر في السؤالين، وهو لبّ المسألة، يدور حول طبيعة النبوة (بشرية أم إلهية): في ظل المعرفة الظنية التي يوفرها الخيال، هل ما تصور الأنبياء أنه وحي «إلهي» هو حقاً كذلك؟ أو بتعبير اسبينوزا نفسه «على أيّ أساس أقام الأنبياء يقينهم في تلك الموضوعات التي يدركونها بالخيال، دون ضمان من مبادئ الفكر المجردة؟».

لا يقدم اسبينوزا جوابه المحدد على السؤال؛ بل يحيله -عبر هذه الصياغة- إلى الأنبياء أنفسهم؛ أي إلى اللاهوت كما هو، بحجة أنّ بحثه يقتصر على تعاليم الكتاب «لنستخلص منها نتائجنا، كما نفعل مع المعطيات الطبيعية، دون أن نبحث في علل هذه التعاليم»[152].

---

(152) المرجع نفسه، ص138. تنبه شراح اسبينوزا إلى التأثير السلبي الذي تركه منهج «المسايرة» على أطروحاته اللاهوتية التي تبدأ من فرضيات الكتاب ولا تنتهي إليها؛ «فهو إذ يمضي على هذا الأساس، فإنّه يترك القارئ اليقظ حائراً وساخطاً =

ولكنّ اسبينوزا لا يقصر بحثه على تعاليم الكتاب في استخلاص النتائج، حين يتحدث عن النور الفطري كمعرفة إلهية تكمن في جميع البشر. وهو ينتهي -فعلياً- إلى أنّ الوحي يصدر عن هذه المعرفة الفطرية المشتركة، وأنّه ينتج لدى الأنبياء بوسيلة الإدراك العادية المتاحة لكلّ إنسان وهي التخيّل؛ أي إنّه فعل بشري يعبر النبي من خلاله عمّا يتصور أنّه مراد الله. هذا ما نستطيع نسبته إلى اسبينوزا، أو ما نستطيع تلزيمه به، رغم أنه لم ينصّ عليه بعبارة صريحة. وأنا أبني هذا التلزيم على مفهوم اسبينوزا للألوهية كما نقرؤه في كتاب (الأخلاق)، فالتماهي بين الله والطبيعة لا يعطي أي فرصة لخرق قانون الطبيعة، وبالتالي لتفسير النبوة خارج هذا القانون.

تأسيس اسبينوزا للنبوة على المعرفة الفطرية يمنحها نسباً بشرياً إلهياً، بما أن هذه المعرفة الفطرية تعود إلى الله، وهذا هو ما يضفي على طرحه أهميته التجديدية. لقد قيل الكثير منذ القرن التاسع عشر عن الأسبقية الريادية لاسبينوزا في نقل الموضوع الديني إلى دائرة البحث الاجتماعي التاريخي، وفي التأسيس لمعايير موضوعية في نقد النصوص الدينية، وعلم التفسير الذي يفضي إلى الهرمينوطيقا. ولكنّي أود الإشارة هنا إلى ما يمكن اعتباره ملمحاً اسبنوزياً في التطورات اللاهوتية المسيحية المعاصرة. فعند منتصف القرن السابع عشر بدت أفكار اسبينوزا في النبوّة واللاهوت عموماً صادمةً للفكر الديني اليهودي والمسيحي، الذي درج على النظر إلى أسفار العهد القديم باعتبارها كلمة الله المنزلة بالوحي، بالمعنى المباشر للعبارة (أي بالمعنى القريب من المفهوم الإسلامي الحرفي للوحي القرآني). ولكن هذه الأفكار ستفرض نفسها

= إلى حد ما؛ إذ نشعر بأنه يبدأ مما هو بالنسبة إليه فرض، ونريد أن نعرف رأيه الحقيقي في هذا الفرض. وكلّ ما يأتي به إلينا من تجديدات ينحصر في الحدود التي رسمها هذا الفرض».

انظر:

Matthew Arnold, Essys in Criticism. No9. «Spinoza and the Bible», London, Mc. Millan, 1865, p.240.

تدريجياً، وسيتم دمجها بنوع من التصرف أو التطويع، في إطار المفاهيم التقليدية للاهوت الكنسي (كان ذلك يجري في سياق التراجع المرن للكنيسة أمام التطورات العقل علمية التي اجتاحت أوربا مع القرن السادس عشر).

فمع الاحتفاظ بفكرة أن الكتاب (بعهديه القديم والجديد) هو كلمة الله، برزت بشكل أوضح فكرة أنّ الله يتكلّم في الكتاب بوساطة البشر كفاعلين إيجابيين: «فهذه الأسفار، التي كُتِبَت بإلهام الروح القدس، ألّفها الله، وسُلِّمت كما هي عليه للكنيسة، إنّما اختار الله لصياغة هذه الكتب المقدسة أناساً في كمال إمكاناتهم وقواهم، واستخدمهم، كي، بدفع منه وبواسطتهم، يدونوا كمؤلفين حقيقيين كل ما يريده، وما يريده فقط»[153]. والأوضح من ذلك أن المجمع الفاتيكاني سيعلن في دستور الإيمان الكاثوليكي أنه: «يجاهر بأنّ العقل البشري يستطيع بنوره الطبيعي أن يعرف الله، مبدأ كلّ شيء وغايته معرفة أكيدة، وذلك عن طريق المخلوقات. ويعلم المجمع أيضاً أنّ من الواجب أن يُعزى إلى الوحي ما يلي: إنّ ما في الإلهيات من أمور ليست بحد ذاتها صعبة المنال على عقل الإنسان، يستطيع الجميع حتى في ظروف الجنس البشري القائمة أن يعرفوها بسهولة، وأن يتيقنوا منها تيقناً ثابتاً لا يخالطه غلط»[154].

الكنيسة تتكلّم في سياق الوحي عن فكرة النور الطبيعي «الاسبنوزية». ومع أنها لا تستخدمها صراحةً في تفسير النبوة؛ بل في تثبيت وعي المؤمنين بالوحي، إلا أنّها تشعر بجسامة التطوّر الذي ينطوي عليه هذا الاستخدام، وبما يلزم لإعلانه من شجاعة كي «تجاهر» به. تجميع توليفي معروف في التنظير الديني، غرضه استيعاب التطوّرات التي لا يمكن دفعها، داخل بنية الأفكار التقليدية للاهوت. وسأعرض للسياق المسيحي إجمالاً في الفصل التالي.

---

(153) الدستور العقائدي «في الإيمان الكاثوليكي»، الفصل الثاني. انظر: دنتسنغر، هونرمان، «الكنيسة الكاثوليكية في وثائقها»، الترجمة العربية، المكتبة البولسية، 2001م، 1787 (3006).

(154) دنتسنغر، 1785، 1786 (3004 و3005).

في الإسلام المدرسي، ثمّة حساسيّة مفرطة حيال أيّ مقاربة بشرية للنبوة. الوحي هو كلام الله المنزل على النبي بواسطة جبريل، الملاك المكلف بتبليغ الرسائل الإلهية. صورة جبريل تجمع بين «ملاك الرب»، الذي يظهر للأنبياء في العهد القديم، و«الروح القدس» الذي يؤدي دوراً أساسياً في الوحي المسيحي، وهو يوصف بالملاك وبالروح معاً. ومع ذلك حظي دور النبي في عملية النبوة ببعض الاهتمام الكلامي، لا من زاوية فاعليّته في إنتاج الوحي، فهذه مسألة محسومة لصالح الفعل الإلهي الخالص، ولكن من زاوية فاعليته في التأهّل لتلقّي الوحي؛ هل تمّ اختياره من قبل الله جزاءً على صفات فيه وعمل من جانبه كما يذهب المعتزلة، أم اصطفاءً من الله وهبة منه كما يقول الأشاعرة.

على المستوى الكلامي[155]، لم يطوّر المعتزلة تبنّيهم مبدأ الفاعلية الإنسانية باتجاه النقاش حول دور بشري إيجابي في عملية الوحي. ولكنّ الفارابي -على المستوى الفلسفي- سيتكلّم عن إمكانية بشرية مشتركة تتيح لكلّ إنسان إدراك «شيء من النبوة بالأشياء الإلهية»، وذلك عن طريق «القوة المتخيلة» التي تكون لدى بعض البشر أقوى مما لدى البعض الآخر، وتكون أحياناً بالغة القوة. هذا الطرح قريب جداً من الطرح الذي سيقدّمه اسبينوزا بعد سبعة قرون وهو يتحدث عن التخيل كآلية إنسانية تنتج النبوة. لم يتحدّث الفارابي عن هذه القوّة صراحةً أو نصاً في نصوص النبوة الإسلامية، ولكن

(155) لدينا دائماً ثلاثة مستويات لقراءة المفاهيم إسلامياً:
1- المستوى الفقهي (نقلي).
2- المستوى الكلامي (نقلي- عقلي).
3- المستوى الفلسفي (عقلي-عقلي).
ولكن المنظومة المدرسية، التي توجه التدين الإسلامي العامي، تتشكّل من بنية كلامية فقهية خاضعة أساساً لرقابة المدرسة النقلية، التي تمثلها المؤسسة الدينية. المصدر الفلسفي يحضر فقط كرافد من روافد «الثقافة» الإسلامية بالمعنى الواسع.

في سياق «القول في أجزاء النفس الإنسانية» في **(آراء أهل المدينة الفاضلة)**؛ حيث اقترح تفسيراً حسياً (طبيعياً) لعملية التخيّل، واعتبر نبوة الأشياء الإلهية «أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة»[156].

على المستوى النقلي، ستفهم مسألة الوحي في إطار التصوّر الذي سيصير تقليدياً عن القرآن كنص قديم (غير محدث) مكتوب بحروفه في اللوح المحفوظ. وفي العقل النقلي ينطوي القول بخلق القرآن على تهديد لمصدريته الإلهية[157] (وهذا يلفت إلى الدور الذي صارت تؤديه فكرة «النص/الكتاب» في توجيه المفاهيم الدينية بما في ذلك مفهوم الوحي) ومع الشافعي -أهم المنظرين السنيين لبنية الديانة- سيتسع نطاق الوحي ليشمل أحاديث النبي وأفعاله، باعتبارها، كالقرآن، صادرةً عن الله، وإن كان النبي هو الذي يعبّر عنها بألفاظه وأعماله. وفي هذه الحالة يكون النبي نبياً طوال الوقت، ويكون الوحي حالة مستمرة من الحضور مع الإله، وليس لحظات مؤقتة أو متقطعة من الاتصال به.

أما شيعياً، فسيتواصل توسيع دائرة الوحي لتشمل، إلى جانب القرآن وأحاديث النبي، أقوال الأئمة الذين ينتمون إلى عائلة النبي، والذين يفترض استمرار حضورهم في العالم إلى نهاية الزمان. وهي فكرة تعيد -بشكل مختلف- ظاهرة تعدد الأنبياء وحضورهم المتواصل (ثمّ انقطاعهم) في السياق العبري، الذي ظلّ يتصوّر التاريخ كحالة «دينية» مستمرة ومتماهية مع شواغله ومفرداته الخاصة. سأعود إلى ذلك في الفصل الثالث.

---

(156) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل 25 «القول في الوحي ورؤية الملك»، ص92-94. وانظر الفصول الأربعة السابقة.

(157) تعرض أبو حنيفة للتجريح بسبب ما نُسب إليه من القول بخلق القرآن. انظر: الأشعري، الإبانة، ص49، وابن عبد البر، الانتقاء، ص149. وكذلك البخاري الذي نسب إليه القول بأن «التلفظ» بالقرآن، وليس مضمون الوحي، مخلوق.

-21-

والآن سأنهي الكلام عن «الأنبياء» بملخص ختامي:

النبوة العبرية لم تنشأ فجأة كمفهوم مستقل ونهائي؛ بل ظهرت تطويراً لممارسات التوسط التقليدية المعروفة في أنساق التدين القديمة والشائعة خصوصاً في المحيط السامي: الرؤيا والكهانة. كان النبي العبري، كما نقرؤه في العهد القديم، رائياً بمواصفات كهنوتية. فرغم تبلور فكرة المبادرة السماوية، والتوافر على مضامين خطاب أكثر كلية، ورغم استبعاد الوسائل ذات الطابع السحري الفج، وآليات التكهن البدائية التي اشتهرت بها العرافة التقليدية (مثل فحص أحشاء الحيوانات المذبوحة، وملاحظة حركات الطيور)، ظلّ النبي العبري يعتمد على آليات تواصلٍ تنتمي إلى تراث الرائي والكاهن القديم: الأحلام، والصور المرئية، والكلام المسموع، واقترنت أفعاله، في كثير من الحالات، بظواهر الجذب (الصوفي) الوجدية بأعراضها الجسدية والنفسية المعروفة.

التجربة العبرية لم تستحدث آليات جديدة للتواصل مع الإله؛ أعني أنها لم تقدم آليات تتمتّع بخاصيّة ثبوت ذاتية، وبالتالي ظل النبي العبري -تماماً كما كان الرائي- يقابل مشكل مصداقية. وظل السؤال مطروحاً في مواجهته عن تأسيس قطعي لواقعة الوحي يكون مقبولاً من جهة الحس أو العقل الأول. وحتى فكرة الآية أو العلامة، التي تمثلت أساساً في التنبؤ بأحداث مستقبلية، لا تنطوي على جديد، فهي معروفة في ممارسات الكهنة والرؤاه، ويمكن استخدامها من قبل أيّ مدّعٍ لتدعيم دعواه. وهذا ما اعترف به الأنبياء في العهد القديم؛ ففي سفر التثنية يحذر موسى من الانخداع بالآيات التي تصدر عن نبيّ يدعو إلى إلهٍ جديد: «إذا قام في وسطك نبي، أو حالم حلماً (نلاحظ تجاور الحلم والنبوة) وأعطاك آية أو أعجوبة، وحدثت الآية أو الأعجوبة التي كلمك عنها قائلاً: لنذهب وراء آلهة أخرى لم تعرفها

ونعبدها، فلا تسمع لكلام ذلك النبي أو الحالم ذلك الحلم، لأن الرب إلهكم يمتحنكم، لكي يعلم هل تحبون الرب إلهكم من كل قلوبكم وأنفسكم... وذلك النبي أو الحالم يقتل لأنه تكلم بالزيغ» (13/ 1-5). ويؤكد حزقيال على المعنى ذاته، فينسب كذب النبي في هذه الحالة مباشرة إلى الرب: «وإذا غوى النبي وتكلم بكلام فأكون أنا الرب قد أغويت ذلك النبي» (22/ 11). نحن إذاً أمام إلغاء من قبل العهد القديم لقيمة الآية، ولفاعليتها في تدعيم النبوة.

تحبيط مفهوم الآية أو العلامة يشير إلى ارتباطها الأصلي بقدرات الرائي والعراف، وهو سيتكرر في العهد الجديد على لسان المسيح، وهو يحذر التلاميذ من الاعتراف بمسيح غيره (في سياق الانتشار الواسع لفكرة المسيح المنتظر داخل المحيط اليهودي خلال القرنين الأخيرين، كرد فعل لتواصل الإحباط): «حينئذٍ إن قال لكم أحد هو ذا المسيح هنا أو هناك فلا تصدقوا. لأنه سيقوم مسحاء كذبة وأنبياء كذبة، ويعطون آيات عظيمة وعجائب، حتى يضلوا، لو أمكن، المختارين أيضاً» (متى 24/ 23-24)[158].

---

(158) العقل التنظيري الإسلامي (المتأخر خصوصاً) سيقلل من القيمة الاحتجاجية للآية الحسية في إثبات النبوة، باعتبارها آلية ذات تأثير وقتي، وسيطرح، بديلاً لها، فكرة القوة الدائمة للقرآن كنص معجز. لكن هذا الطرح، بغض النظر عن كونه طرحاً دائرياً (يحتج بمحل النزاع)، لا يعبر -تماماً- عن المنظومة السلفية النقلية التي تمثل الإسلام المدرسي، والتي لا تستبعد الاحتجاج بآيات إعجازية مسندة إلى النبي.
ومع ذلك ستحمل الروايات الإسلامية المنقولة عن السياقات التوراتية والمسيحية فكرة التحذير من الاغترار بالآية، فالمسيح الدجال، الذي سيظهر في آخر الزمان، سيظهر عدداً هائلاً من الآيات الإعجازية كي يفتن الناس ويصرفهم عن المسيح الحقيقي: «يأمر السماء فتمطر، والأرض فتنبت... ويمرّ بالخربة فيقول لها: أخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل. ثمّ يدعو رجلاً ممتلئاً شباباً فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك» (صحيح مسلم، 2937. وانظر أيضاً صحيح البخاري، 6376).

هذا التحبيط يشتغل في سياق الدفاع الاستباقي من قبل كلّ ديانة عن ذاتها كممثل حصري لله، ولكنّه لم يمنع من استخدام الأنبياء العبريين للآية؛ بل -وهذا يكشف عن تناقض صريح- لم يمنع من اعتماد الآية كآلية اختبار وحيدة لصدق النبي. ففي سفر التثنية ذاته، وبعد أن حذر الإصحاح (13) على لسان موسى من الاغترار بالآيات، يعود الإصحاح (18) فيقرر، على لسان موسى نقلاً عن الرب، أن وسيلة التفريق بين النبي الصادق والنبي الكاذب هي تحقق نبوءته في الواقع: «وأما النبي الذي يطغي فيتكلم باسمي كلاماً لم أوصه أن يتكلم به، أو الذي يتكلم باسم آلهة أخرى، فيموت ذلك النبي. وإن قلت في قلبك: كيف نعرف الكلام الذي يتكلم به الرب؟ فما تكلم به النبي باسم الرب ولم يحدث ولم يصر، فهو الكلام الذي لم يتكلم به الرب، بل بطغيان تكلم به النبي، فلا تخف منه» (18/ 20-22)[159].

المعنى الإجمالي، هنا، أن الحسم في مسألة النبوة/ الوحي، كما في اللاهوت عموماً، يبقى معتمداً على آلية «الإيمان» التسليمي، التي تحتاج إلى سياقات نقاش مختلفة، وليس على آليات استدلال حسية ذات طابع برهاني.

ظاهرة «الأنبياء» كما تكشف عنها التجربة العبرية؛ أي كامتداد لظاهرة «الرائين» وظاهرة «الكهنة»، تفرض قراءة النبوة في سياق تطوّري. أعني في إطار الفكرة المحورية ذاتها التي قام عليها التدين القديم، وهي فكرة «الوساطة» بين البشر والإله: الإله يعرف البشر بذاته (لاهوته) وقانونه (تكاليفه) عبر وسيط بشري (شخص مفرد، أو عدد محدود من الأشخاص) يفترض أنه يحمل معرفة لا يحملها الآخرون من عامة البشر. احتاج الدين

(159) سنلاحظ هنا أنّ «النبي» هو أحد أفراد هذه الطائفة أو الهيئة الموجودة كجماعة، وأن ثمة إمكانية للتزيد على كلام الرب، وثمّة أيضاً إمكانيّة للتحدّث باسم آلهة أخرى، وأنّ ذلك لا يمنع من وصفه بالنبي. وسنشعر -ضمناً- بالحضور المفترض للآلهة الأخرى في السياق التديني المبكر، الذي سيتصفى تدريجياً عبر عمليات التدوين المتلاحقة.

دائماً، ومنذ البدايات المقروءة، إلى وساطة الكهنة. وقد نشأت المؤسسة الدينية، ثمّ استوعب وساطات أوسع من خارج الإطار الرسمي للمؤسسة، فظهرت -بشكل أوضح في البيئات السامية- صيغة الرائين المتعددين التي تشير إلى نمط تواصل مع الإله لا يتمّ بالضرورة داخل المعبد.

في جوهرها النظري، تقوم فكرة النبوة على المفهوم ذاته: وسيط فردي يحمل معرفة إلهيّة لا يحملها الناس. ومع التطوّر التدريجي للتجربة العبرية في الاتجاه التوحيدي، وتبلور مفهوم الديانة الكلية، تتكرس فكرة الوحي «الحصري»، التي تجعل كل ديانة تنفي إمكانية تكرار الوحي بعد وسيطها الإلهي أو وسائطها الإلهيين، باعتبارها الديانة الخاتمة.

الديانة العبرية (اليهودية لاحقاً) لم تخرج عن نمط التدين السائد في الشرق الأدنى، الذي يقوم على وساطة الكهنة. وعلى الرغم من اعتمادها لاحقاً على فكرة الوسطاء المتعددين، الذين كانوا رائين، ثمّ صاروا أنبياء، ظلّت تحافظ على الدور المحوري لمؤسسة الكهنوت في إدارة العملية الدينية، وهي التي وصلت بهذه العملية إلى صيغة التدوين النهائي للديانة بعد العودة من النفي. تجربة التدين العبرية -التي أفرزها التاريخ الاجتماعي السياسي المعقد للشرق الأدنى في العصر الحديدي الأول والثاني والعصرين البابلي والفارسي- جمعت بين الكهانة والنبوة، ومع ظهور المسيحية المدعم بقوة السياسة الرومانية، انقطع التاريخ المتسلسل للشعب العبري، وأغلق العهد القديم وتوقف سيل الأنبياء.

المسيحية -التي تكونت من مادة اللاهوت اليهودي في مناخات رومانية هيلينية- استبقت الدور المحوري للمؤسسة الكهنوتية، وأعادت تأسيسه بأدوات التنظير اليونانية ليتماشى مع اللاهوت الجديد (المعدل) الذي جعل الإله يحضر بذاته إلى البشر في صورة ابن الإنسان، فانتفت الحاجة إلى وساطة الأنبياء. ولكن الحاجة إلى وساطة الكهنة ظلت قائمة، استمراراً لفكرة احتياج الدين إلى خدمة متخصصة وقائمة بذاتها.

أما الإسلام -الامتداد المتأخر لنسق التديّن الكتابي الذي دشنته التجربة العبرية- فرغم تبنّيه الخط الأساسي في اللاهوت العبري، وقبوله إجمالاً بالرواية التاريخية التوراتية، إلا أنه خلص الخط الأساسي من حمولة الرواية التاريخية؛ أي من تراث الشعب. وقياساً إلى المسيحية، قدم تصوراً لاهوتياً أكثر تجريدية، ونظاماً طقوسياً أبعد مسافة من التقاليد العبرية. بالطبع، التباعد التاريخي يوفر مساحة نظرية أوسع، والبعد الديموجرافي يفرض تقاليده الخاصة: لم تنشأ مؤسسة كهنة، ولكن فكرة الوساطة عبر النبوة ظلت حاضرة، وإن اتخذت صيغتها الإسلامية الخاصة: نبي مفرد، لمرة واحدة، ونهائية خاتمة.

* * *

في الفقرات السابقة ناقشت اثنتين من الظواهر التي تميز بين الوحي العبري وأنماط الوحي السابقة والمجاورة في الشرق الأدنى القديم: الحضور الطاغي «للشعب» في بنية الوحي (اختلاط اللاهوت بالتاريخ المباشر)، وتفشي ظاهرة «الأنبياء» تطويراً لأشكال التوسط الشائعة في المحيط السامي، أما الآن فسأنتقل لمناقشة الظاهرة الثالثة التي استحدثها التدين العبري، والتي ستمثل لاحقاً أحد أهم الملامح لنسق تدين كلي متعدد الديانات، هو النسق الكتابي التوحيدي.

الكتاب/النص

تدوين الكتاب - سلطة النص

تدوين الكتاب

مفهوم جديد

-22-

لم تعرف أنساق التديّن الرئيسية في الشرق الأدنى ظاهرة الكتاب، رغم

أنها كانت أعمق اتصالاً بفكرة الكتابة، وأقدم ممارسة لفكرة الدين. أشير بذلك إلى الأنساق الأساسية الثلاثة: المصرية، والسورية، والبابلية الآشورية، التي امتلكت، منذ وقت مبكر، سجلات واسعة من النقوش والوثائق المكتوبة. تضمّنت النقوش والوثائق الكثير من المواد الدينية، وكشفت عن عدد وافر من النصوص اللاهوتية، ولكنّ هذه المواد والنصوص لم تجمع في كتاب واحد مستقل ومخصص لديانة بعينها ينسب بنصه إلى الوحي، ويتمتع بسلطة توجيه إلزامية مقدسة، ومتعدية في الزمان.

ينطبق ذلك، بشكل واضح، على الديانات اليونانية، التي ظلّت تحافظ على سمات تديّن خاصة، أقلّ تجهماً وذات طابع شبه علماني. كانت اليونان قد بدأت تشهد حركة إحياء ديني واسعة لصالح الديانات الشعبية (الأورفية ذات الأصول الديونيسوسية) في القرن السادس. وهو القرن الذي انطلق فيه نشاط اليونان العقلي والعلمي خصوصاً في المناطق الغربية. وكما لاحظ بعض الباحثين كان هذا النشاط هو الذي «أنقذ اليونان من ديانة على النمط الشرقي» كانت على وشك التحول إليها بفعل حركة الإحياء الديني[160].

(160) انظر: راسل، مرجع سابق، ج1، ص57.
راسل يُعنى بـ «ديانة على النمط الشرقي» ديانة ذات «عقائد جامدة». في مناقشته لإفلات اليونان من ديانة على هذا النمط، يرفض تفسير هذا الإفلات بغياب ظاهرة الكهنة، «فالكهنة لا تخلق العقائد الجامدة، ولو أنهم يحافظون عليها بعد أن تتكون، ولم يكن للشعوب الشرقية في المراحل الأولى من تطورهم كهنة أيضاً». ولذلك فوجود الكهنة -بحسب راسل- هو نتيجة للعقائد الجامدة وليس سبباً لها.
بالنسبة إلي يمكن قبول تحليل راسل في شقه الأول؛ فالعقائد اليونانية لم تشكّل ديانة بالمفهوم الشرقي للكلمة؛ بل يمكن وصفها بأنّها لم تكن تعكس نمطاً «جدياً» من التدين. وبوجه عام لم تحظَ الآلهة اليونانية بصفات التعالي والسمو فوق البشرية، ولم ينظر إليها بالخشوع والرهبة المقدسة على النحو المعروف في التديّن الشرقي، وبحسب كسينوفانيس «نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كلّ الأمور التي تعدّ عيباً وعاراً بين الناس ومنها السرقة، والزنا، والخداع». وهي، وفقاً لجلبرت مري (Gilbert murry)، «لم تزعم أنها خلقت العالم... وهم رؤوس =

. . . .

= غزاة وقراصنة تجري فيهم دماء الملوك، وهم يقاتلون، ويأكلون، ويلعبون، ويعزفون الموسيقى، ويسرفون في الشراب، ويقهقهون بالضحكات سخرية من الحداد الأعرج الذي يقوم بخدمتهم».

لقد كان الدين حاضراً في اليونان، وخصوصاً على المستوى العامي، ولكنّه لم يحظَ بخدمات تنظير وحماية منظمة. وعند المستويات فوق العامية كان حضور الفن والفلسفة، بعد القرن السادس، واضحاً وقادراً على استيعاب جانب كبير من مساحة النزوع الروحي، والحيلولة بين الدين واحتلالها بالكامل.

وفوق ذلك كان قادراً على التأثير في الدين ذاته، وهو ما يمكن قراءته في تفسير التحول الذي طرأ على الصورة الوحشية لعبادة ديونسيوس الباخوسية من العربدة والسكر الجسدي، إلى السكر والزهد الروحي، ويمكن قراءته أيضاً في مورفية فيثاغورث الوفية، وإلهيات أفلاطون ذات الطابع المجرد.

ما أعنيه إجمالاً أنه: لا الفلسفة ولا الفنون كانت تحلّ محلّ الدين، ولكنّ الدين ذاته لم يكن -إن صح التعبير- «دينياً» بالمعنى الدقيق.

غياب الكهنة شاهد واضح على عدم جدية التديّن اليوناني، بغضّ النظر عمّا إذا كان سبباً أو نتيجة. ومن جانبي لا أوافق راسل على حجب الدور «الإنشائي» للكهنة عبر تاريخ التدين. أتحدث عن هذا الدور، بوجه خاص، في تأسيس الديانات الوسطى، وأعني بها تلك التي تقع تاريخياً بين الديانات البدائية «الطبيعية»، ونسق التدين الكتابي الأخير، وخصوصاً في صورته الإسلامية في الديانات البدائية كانت الكهانة لاحقة بسبب الطبيعة الساذجة للبدايات، أما الديانات الوسطى، فكانت في الغالب، ومع تطورها عن الديانات الأولى وترجمتها للبيئات الاجتماعية المحلية، من صنع الكهنة. وهذا واضح في ديانات الشرق الأدنى التي نقلت عنها اليهودية نظام الكهانة، قبل أن تورثه للمسيحية.

ومع ذلك يلزم التنبيه إلى أن وجود الكهنة لا يستغرق الخصائص المميزة للديانة الشرقية، فلهذه الديانة خصائص أخرى موضوعية وإجرائية أكثر تعبيراً عن بيئاتها الاجتماعية. كما أن نظام الكهنة ليس حكراً على التدين الشرقي، فالديانات الرومانية، التي انتقلت إليها بعض الآلهة اليونانية (مثل هرمس الذي اتخذ اسم ميركوري، وأفروديت التي اتخذت اسم فينوس) عرفت نظام الكهانة. وكانت الدولة هي التي تصدر مراسيم التعيين الخاصة بكل إله رئيسي، وكان الإمبراطور، رسمياً، رئيساً للكهنة.

بوجه عام، يصعب الحديث عن «كتابات» دينية يونانية متخصصة. وسواء فيما يتعلق بالآلهة الأولمبية التي يرأسها زيوس، أم فيما يتعلق بالعقائد الأورفية الأكثر شعبية، تعتمد معارفنا أساساً على الشعر والتراجيديا بداية من هوميروس في القرن السادس، واسخيليوس، وسوفوكليس، ويوريبيديس في القرن الخامس قبل الميلاد[161].

وينطبق ذلك -أيضاً- على ديانات الشرق الأقصى ذات الطابع اللاثنائي، التي عرفت فكرة «الكتابات المقدسة»، ولكنّها لم تكن منغمسة في فكرة الوحي الإلهي أو فكرة الشريعة المنزلة[162]. في الهندوسية، التي بدأت في الظهور بعد دخول الآريين إلى الهند (نحو 1700 ق.م)، تكوّنت كتب «الفيدا» الأربعة، وأهمها كتاب (المعرفة الملكية) «RigVeda»، من مجموعات متنوعة من الملاحم والقصص والأناشيد والتراتيل، التي صاغها الكهنة وعدد من

---

(161) في التدين اليوناني بوجه عام يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

- Gilbert murray, five Stages of Greek Religion, Oxford, clarendon press, 1925.
- F.M.cornford, from Religion to philosophy, new York, harper and row,1957.
- Greek Religious thought from Homer to the Age of Alexander, London, Dent 1923.
- W.K.C.Guthrie,the Greeks and their gods, boston, the Beacon press,1950.
- Werner Jaeger, Paideia, the ideal of greek Culture, 3 volumes, oxford university press, 1943-1945

وانظر أيضاً: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1.

(162) ثمة أربعة كتب أساسية تمثل التراث «المقدس» للثقافة الكلاسيكية الصينية وهي كتاب «المحاورات»، وكتاب «المعرفة الكبرى»، وكتاب «الاعتدال» أو «رسالة مذهب الوسطية»، وكتاب «منشيوس»، ويقع في المرتبة الثانية من حيث الأهمية والقداسة، بعد الكتاب الأول المنقول عن المعلم كونفشيوس. انظر: «الكتب الأربعة المقدسة»، الذي ترجمه عن اللغة الصينية محسن سيد فرجاني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1368، 2009م.

وضعت هذه النصوص -فيما يفترض- بين القرنين الثامن والثالث قبل الميلاد. «ولكن أول نسخة تامة للمتون الأربعة تم تجميعها في زمن أسرة سونج (960-1279م)».

المؤلفين المجهولين، والتي ظلّت تنتقل كتراث شفويّ، عبر القرون، حتى تم تدوينها في القرن الثامن قبل الميلاد. ولكن غياب فكرتي الوحي والشريعة المنزلة يباعد بين «الفيدا» ومفهوم الكتاب بالمعنى الذي سنقابله لأول مرة مع الديانة اليهودية، والذي سيتبْلور على نحو أعمق في المسيحية والإسلام[163].

ولكن الديانة «الزرادشتية» تحتاج، في هذا الصدد، إلى مساحة نقاش أوسع، وذلك لسببين:

الأول: هو أنها تتوافر في صيغتها النهائية (والحالية) على وثيقة مدونة تحمل الكثير من سمات الكتاب بالمعنى الذي نناقشه في السياق العبري (نص مقدس -منسوب إلى الوحي- يتضمن شريعة إلى جانب اللاهوت).

الثاني: هو جسامة وعمق التأثير، الذي بات معروفاً الآن، للديانة الفارسية على الصياغات المتأخرة للاهوت اليهودي، ومن ثم على النسق الكلي للتدين التوحيدي[164]. وخصوصاً أن الجزء الرئيسي في عملية إخراج «direction»

---

(163) للاطلاع على تاريخ ومضامين الفيدا، يمكن مراجعة المصادر الآتية:

- H.D.Griswold, the Religion of the Rigveda, oxford, oxford university press, 1923.
- A.B.keith, the Religion and philosophy of the veda and the Upanishads, Harvard university press, 1920.
- Betty Heimann, facets of Indian thought, London, Allen and Unwin, 1964.
- S.Radhakrishnan, Indian philosophy,2 volumes, London, Allen and Unwin, 1927.

وانظر أيضاً: نيخيلاناندا، سوامي، الهندوسية، مرجع سابق.

(164) أشرت سابقاً إلى ضرورة الحذر عند تفسير تشابه المفاهيم في نسقين دينيين مختلفين. التشابه لا يعبر بالضرورة عن تناقل أو اقتباس؛ بل قد يُفسر، ببساطة، من خلال فكرة الأرضيّة المشتركة التي يصدر عنها التفكير الديني عموماً، والتي ترجع إلى ذكريات عميقة في تراث الوعي بالفكرة الإلهية. (انظر الهامش 90، 102 من هذا الفصل).

ومع ذلك فإن بعض المؤشرات تشي بعمليات تناقل مباشرة أو غير مباشرة. في السياق العبري -مثلاً- لم تظهر بعض المفاهيم اللاهوتية في مراحل تطوّره =

الكتاب العبري تمّ إنجازه على وقع الاحتكاك بمؤثراتَ فارسية مباشرة بدأت في حقبة النفي، وتفاقمت بعد العودة، في ظل التسهيلات الرسمية التي قدمتها الدولة الفارسية لإعادة تكوين الكيان العبري في أورشليم. أضف إلى ذلك أنّ عملية التدوين العبري المبكرة نسبياً، والتي ستشكل النواة الموضوعية (التثنوية) لمادة الكتاب كما سيجري إخراجه، بدأت في غضون القرن السابع مع حركة الإصلاح الديني التي قادها الملك يوشيا (639-609) في مملكة يهوذا، وهو توقيت موافق لظهور زرادشت في إيران بحسب الرواية الرسمية للأفستا.

السؤال الذي يطرح ذاته هنا هو: إلى أيّ مدى يمكن الحديث عن فرضية انتقال فكرة الكتاب المدوّن من الزرادشتية إلى التجربة العبرية، في إحدى مرحلتي التدوين الرئيسيتين؛ أي فيما بين القرنين السابع والخامس (ق.م)؟ ولكن علينا قبل ذلك معالجة السؤال الذي يتعلّق بالزرادشتية ذاتها: هل كانت تتوافر بالفعل عند القرن السابع، أو على الأقل عند القرن الخامس قبل الميلاد، على كتاب مدوّن ينظر إليه ككتاب مقدس بالمعنى الذي سيفهم به «العهد القديم»؟

= المبكرة ولا حتى الوسطى، وأخذت تظهر في الأسفار المتأخرة التي تم تحريرها بعد الاحتكاك بالمصادر الفارسية التي تحتوي على هذه المفاهيم:

1- الشيطان: ظهر لأول مرة في سفر زكريا المحرّر بعد النفي (ثمة تمثلات متنوعة للفكرة في التفكير الديني القديم. وهي حاضرة في المدونات الميثولوجية المصرية والسورية والميزوبوتامية و...).

2- الملائكة: تظهر في الزرادشتية وفق نظام تصنيفي مفصل.

3- الآخرة: ظلت المفاهيم العبرية قبل السبي تقوم على فكرة أن الموتى ينحدرون إلى عالم سفلي هو «وادي ظل الموت» (فكرة قديمة معروفة بوجه خاص في اللاهوت المصري الأوزيري) بعد السبي ظهرت فكرة قيامة الجسد.

4- المخلص المنتظر: تكرست هذه الفكرة بعد السبي، حيث سيأتي المخلص «على سحاب السماء في نهاية العالم» سفر دانيال، وهو آخر ما كتب من الأسفار اليهودية، يكشف عن ملامح زرادشتية، وهو يصف المخلص الموعود على أنه ابن الإنسان والديان الذي يضع الثواب والعقاب في الجنة والنار.

موضوعياً، تكشف المفاهيم الزرادشتية الأساسية عن أنطولوجيا ثنائية، رغم بعض العلاقات المدغمة مع الفيدا واللغة السنسكريتية القديمة: ثمة إله واحد حيّ مفارق للعالم هو أهورامازدا. وثمة «نبوة» تلقاها زرادشت «بالوحي»، مباشرة من الإله في المرة الأولى، ثم عبر الملائكة في «مخاطبات» سبع لاحقة. وبغض النظر -مؤقتاً- عن تاريخ التدوين، ثمة «كتاب» مدون (منذ العصر الساساني على الأقل)، منسوب في أجزاء رئيسية منه إلى النبي ذاته، ويضم إلى جانب اللاهوت والوصايا الأخلاقية جملة من التكاليف ذات الطابع الطقوسي، والتشريعات الاجتماعية، والأخبار والحوادث التاريخية. سلطة الكتاب التي تفاقمت تدريجياً بعد زرادشت، قامت على أيدي طبقة بارزة من رجال الدين، مدعمة من الدولة وتعمل تحت إشرافها كما نفهم من النصوص الساسانية[165]. هذه العناصر تشكّل ملامح واضحة لكتاب مقدس بالمعايير العبرية والكتابية اللاحقة.

بحسب الرواية الزرادشتية، الكتاب (أو جزء كبير منه) مدون على يد زرادشت الذي تلقى «الوحي» سنة (630 ق.م). وهو دُوِّن في البداية على جلود البقر في حجم بالغ الضخامة، باللغة الفارسية القديمة، وفي نسختين

---

(165) في مفاهيم وتاريخ الزرادشتية عموماً، انظر:

- Mary Boyce, Zoroastrians: their Religious Belief and practices, London, Routledge and kegan paul, 1979.
- M.n.Dhalla, History of Zoroastrianism, oxford, oxford university press, 1938.
- Ernst Herzfeld, Zoroaster and his World, 2 volumes, Princeton, Princeton university press, 1947.
- Robert Charles zaehner, the Dawn and Twilight of zoroastrianism, new York: Putnam, 1961.
- the zend Avesta (translated by J.Darmesteter) oxford: Clarendon press, 1883.
- Avesta, the Religious Books of the parsees, Translated by Arthur Henry Bleek, Hertford, 1864.

وانظر الترجمة العربية لـ «الفنديداد» (كتاب الشريعة من الأفستا الحالية)، د. داود حلبي الموصلي، عن الترجمة الفرنسية، الموصل، 1952م.

وانظر أيضاً: عباس، إحسان، «عهد أردشير»، بيروت، 1967م.

اثنتين. ومع الاحتلال المقدوني لإيران سنة (333 ق.م) صادر الإسكندر إحدى النسختين، وأرسلها إلى اليونان لترجمتها، وأحرق الأخرى. وتشير المصادر بعد ذلك إلى فترة انقطاع وتداول شفوي استمرت حتى بداية العصر الساساني، حيث أمر الملك أردشير (226م) بإعادة كتابة الأفستا.

في المصادر الإسلامية القديمة -التي اتصلت بالزرادشتية عبر الأدبيات الساسانية- يُعدّ وجود كتاب زرادشتي حقيقة مسلمة. وهي تتكلّم عن «الابتساق» (التسمية الإسلامية للأفستا) بالنسبة إلى المجوسية (التسمية العربية للزرادشتية) كما تتكلم عن القرآن بالنسبة للإسلام(166).

ومع ذلك، فالدراسات المتأخّرة، المبنيّة على معطيات أركيولوجية وفيلولوجية، لا تقدّم بيانات حاسمة فيما يتعلّق بتاريخ تدوين الأفستا. لقد ثارت الشكوك حول تاريخ ظهور زرادشت المقترح من الكتاب ذاته. (ثلاثة قرون قبل الإسكندر)، وامتدت مساحة النقاش حول هذه النقطة إلى ما بين سنة (1000 ق.م)، وسنة (600 ق.م). وثارت الشكوك حول نسبة الكتاب، أو ما تبقى منه، إلى زرادشت، بما في ذلك الجاثا (الذي تنسب كتابته مباشرة إلى زرادشت)، وحول توافق لغة الجاثا، التي تحمل خصائص تعبيرية عتيقة، مع الخصائص التعبيرية لفارسية القرن السابع. أكثر الفرضيات ثباتاً هي فرضية التدوين المتأخر في العصر الساساني (القرن الثالث الميلادي)، ولكنّها تشير إلى عملية إعادة تدوين تعتمد على مصادر أصلية مكتوبة تعود إلى تاريخ أقدم.

نسبياً، نحن حيال درجة من السيولة التوثيقية. ومع ذلك يمكن اقتراح الاستنتاجات الثلاثة الآتية:

- حضور فكرة الكتاب في السياق الزرادشتي، عند القرن الخامس، غير مستبعد.

---

(166) انظر مثلاً: الشهرستاني، الملل، ج1. وابن حزم، الفصل، ج1. والمسعودي، مروج الذهب، ج1. والمقدسي، البدء والتاريخ، ج4.

- اتصال التدين العبري في قرونه التدوينية المتأخرة بفكرة الكتاب الزرادشتية مرجح.
- ولكن اعتماد أوائل القرن السابع كتاريخ مقترح لعملية تدوين عبرية منظمة مبنية جزئياً على مواد مدونة أقدم يضعف فرضية النقل عن مصادر زرادشتية لم تكن قد تبلورت بعد، ويرشح لأسبقية عبرية.

-23-

الكتاب العبري

إذا كان التدين العبري هو الذي استحدث مفهوم الكتاب داخل السياق العام للتدين، فمتى ظهر هذا المفهوم في السياق العبري ذاته؟

التأريخ للمفاهيم، بوجه عام، أصعب من التأريخ للوقائع. وفيما يخص الكتاب العبري لدينا صعوبة إضافية ترجع إلى أن المصدر «الأساسي» للتأريخ للكتاب هو الكتاب ذاته. ما يعني الاعتماد على «رواية» لا تتمتع بدرجة توثيق كافية، ليس بسبب افتقارها إلى مصادر خارجية داعمة فحسب؛ بل، وهذا هو الأهم، بسبب تصادمها -في تفاصيل أولية- مع النتائج المؤكدة للدراسات الأركيولوجية والإناسية والفيلولوجية الحديثة. لقد صار من الواضح الآن أن الرواية التوراتية للأحداث والوقائع المبكرة هي نتاج لعمليات متعددة من التحرير وإعادة التحرير تمت عبر أكثر من مرحلة تدوين، وجرى خلالها تسكين مفاهيم متأخرة في حقب أسبق بأثر رجعي.

بحسب الرواية التوراتية -وهي ستتحول داخل النسق التوحيدي العام إلى رؤية كلية تنسب الكتاب مباشرة إلى الله؛ أي إلى الدين المطلق، وليس إلى التدين كفعل اجتماعي متطور- الكتاب موجود منذ بداية التدين قبل دخول كنعان. لقد بدأ التدين، أصلاً، بعهد مكتوب بيد الإله ذاته: «ثم أعطى موسى عند فراغه من الكلام معه في جبل سيناء لوحَي الشهادة؛ لوحَي حجر مكتوبين بإصبع الرب» (خروج 31/ 18)، وسيعود سفر الخروج فيكرر

الإشارة إلى الواقعة بعبارات توكيدية (تستبعد المعنى المجازي): «لوحان مكتوبان على جانبيهما. من هنا ومن هنا كانا مكتوبين. واللوحان هما صنعة الله، والكتابة كتابة الله منقوشة على اللوحين» (32/ 15-16). وعندما كسر موسى اللوحين في سَورة غضبه من عبادة الشعب للعجل الذهبي، عاد الرب فكتب وصاياه على لوحين جديدين: «ثم قال الرب لموسى: انحت لك لوحين من حجر مثل الأولين. فأكتب أنا على اللوحين الكلمات التي كانت على اللوحين الأولين اللذين كسرتهما» (34/ 1).

لاحقاً، سيكتب موسى بنفسه وصايا الرب، التي كانت قد تجاوزت حدود اللوحين الحجريين: «وكتب موسى هذه "الشريعة" وسلمها للكهنة، بني لاوي حاملي تابوت عهد الرب ولجميع شيوخ إسرائيل (تثنية 31/ 9). وسيوصى الشعب بكتابتها من جديد: «احفظوا جميع الوصايا التي أنا أوصيكم بها اليوم. فيوم تعبرون الأردن إلى الأرض التي يعطيك الرب إلهك، تقيم لنفسك حجارة كبيرة وتشيدها، وتكتب عليها جميع كلمات هذا الناموس... من حجارة صحيحة تبني مذبح الرب إلهك، وتصعد عليه محرقات للرب إلهك، وتذبح ذبائح سلامة، وتأكل وتفرح أمام الرب إلهك، وتكتب على الحجارة جميع كلمات هذا الناموس، نقشا جيداً» (تثنية 27/ 1-8). واستجابة لوصية موسى، بنى يشوع، بمجرّد دخول كنعان، مذبحاً للرب في جبل عيبال، «وكتب هناك على الحجارة نسخة من سفر شريعة موسى التي كتبها أمام بني إسرائيل... وبعد ذلك قرأ جميع كلام السفر، البركة واللعنة، حسب كل ما كتب في سفر الشريعة» (يشوع 8/ 24-35)، «وقطع يشوع عهداً للشعب في ذلك اليوم، وجعل لهم فريضة وحكماً في شكيم، وكتب هذا الكلام في سفر شريعة الله» (24/ 25-26).

لم تهتم الرواية العبرية مطلقاً ببيان اللغة التي كتب بها الرب اللوحين الحجريين، ولا التي كتب بها موسى ثمّ يشوع سفر الشريعة، نحو القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وفيما أغفلت الإشارة إلى كتابات أخرى صادرة عن

موسى، عادت لتتحدث عن كتب خمسة طويلة منسوبة إليه تحت اسم التوراة، هي الأسفار الخمسة الأولى مما سيصير، عند نهاية العصر اليهودي، الكتاب المقدس العبري، وسيعرف بعد المسيحية بالعهد القديم.

القراءات النقدية السابقة على القرن التاسع عشر، التي كانت تعقد أساساً على مقاربات لغوية وتاريخية، توقفت أمام جملة من الملاحظات الموضوعية، التي تقطع باستحالة صدور الأسفار الخمسة عن موسى، وبأنّها قد حررت -في جزء كبير منها - في وقت لاحق، على يد محرّر واحد، أو عدد من المحررين المجهولين، عبر عدة قرون. من بين هذه الملاحظات: استحالة نقش الأسفار الخمسة على حافة مذبح واحد (تثنية 27، ويشوع 8)، وأيضاً قراءتها على مسامع الشعب في جلسة واحدة بغرض الاستيعاب (تثنية 31/ 10-11). ومنها أن موسى لا يمكن أن يكتب مقدمة سفر التثنية لأنه لم يعبر نهر الأردن (تثنية 1/ 1). وكذلك الحديث عن موسى بضمير الغائب (تثنية 31/ 9)، والتفاصيل الواردة عن وفاته. وامتداد السرد التأريخي لما بعد الوفاة (مثلاً: خروج 16/ 35- وتكوين 16/ 31). والإشارة إلى وقائع وأسماء أماكن لم تكن موجودة إلا بعد زمن موسى بوقت طويل (مثلاً: تكوين 14/ 14 مع القضاة 18/ 29). وذلك إضافة إلى التعليقات الجانبية والشروح الإيضاحية التي تقوم بوظيفة الربط وتكشف عن نشاط تحريري صريح(167).

في القرن التاسع عشر -وسأترك لعبارات فنكلشتاين شرح هذه المسألة-:

---

(167) لمناقشة موسوعية حول هذه الملاحظات، التي استغرقت النشاط النقدي حول العهد القديم في القرن السابع عشر، انظر: اسبينوزا، البحث اللاهوتي، وخصوصاً الفصلين الثامن والتاسع.
وللاطلاع على عرض تاريخي مجمل لنقد العهد القديم، انظر: شازار، زالمان، «تاريخ نقد العهد القديم» الذي ترجمه عن العبرية أحمد هويدي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، رقم 204، (د.ت). ولبحث نقدي معمق من وجهة نظر أركيولوجية حديثة، انظر: فنكلشتاين وسيلبرمان، التوراة اليهودية، مرجع سابق.

«بدأ نقاد الكتاب المقدس يشكون في أن يكون لموسى أي يد، على الإطلاق، في كتابة أسفار التوراة. واتجه عديد منهم إلى الاعتقاد بأن التوراة كانت، حصراً، من عمل كتاب تالين. أشار هؤلاء العلماء إلى ما يبدو أنه نسخ مختلفة لنفس القصص ضمن الأسفار الخمسة للتوراة. فاقترحوا أن النص التوراتي كان نتاجاً لعدة أيدي يسهل التمييز بينها. فأيّ قراءة حذرة لسفر التكوين -على سبيل المثال- تكشف عن نسختين متعارضتين لقصة الخلق (1/ 1-3 و2/ 4-25)، فهناك سلسلتا نسب مختلفتان جداً لنسل آدم (4/ 17-26 و5/ 1-28)، وهناك قصتا طوفان منفصلتان، ثم مرتبتان ثانية مع بعضهما (6/ 5-9/ 17). بالإضافة إلى أنّ هناك العشرات من نماذج التكرار المضاعف، وأحياناً المثلث للأحداث نفسها في قصص رحلات الآباء، والخروج الجماعي من مصر، وإنزال الشريعة.

رغم ذلك، كان هناك ترتيب (صنعة واضحة) في هذا الذي بدا أنه تكرار فوضوي. فقد بدأ يلاحظ، منذ وقت مبكر في القرن التاسع عشر (كما شرح ذلك، بوضوح، العالم التوراتي الأمريكي ريتشارد فريدمان Richard Elliott Friedman في كتابه «من كتب الكتاب المقدس؟»)، أن التكرار المضاعف الذي يظهر لأول وهلة في سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر العدد، لم يكن مجرد روايات مختلفة مذكورة بنحو اعتباطي، أو تكرار ثانٍ للقصص نفسها. لقد أبقت كل رواية بعض الخصائص التي يمكن تمييزها بسهولة، بواسطة الاصطلاحات، والتركيز الجغرافي المعين، وخاصة -بشكل واضح جداً- تميز الأسماء المختلفة المستعملة عند وصف إله إسرائيل. فنجد مجموعة من الروايات تستخدم، أثناء حكايتها التاريخية، الاسم الرباعي «يهوه» (Yahweh) بشكل مستمر، وتبدو مهتمة أكثر بقبيلة يهوذا ودولتها الجنوبية، في حين تستخدم المجموعة الأخرى من القصص الاسم «إيلوهيم» (Elohim)، أو إيل، في حديثها عن الله، وتبدو مهتمة، بشكل خاص، بالقبائل والأراضي التي تقع في شمال البلاد مثل افرايم، ومنسى، وبنيامين. وبمرور الوقت أصبح واضحاً

أن التكرار اشتق من مصدرين متميزين كتبا في أوقات مختلفة، وأماكن مختلفة. وقد أعطى العلماء الاسم «j» للمصدر اليهوى (Yahwist تهجّى في الألمانية Jahwist)، والاسم «E» للمصدر الإيلوهيمي (ELohist) على الترتيب.

أقنعت الاستعمالات المتميزة للمصطلحات الجغرافية والرموز الدينية والأدوار، التي كانت القبائل المختلفة تؤدّيها في المصدرين، العلماءَ بأنّ النص «J» كتب في أورشليم، ومثّل وجهة نظر الحكم الملكي المتحد، أو مملكة يهوذا، وافترضوا أن كتابته تمت مباشرة بعد عهد الملك سليمان (970-930 ق.م). وعلى المنوال نفسه، بدا أن النص «E» قد كتب في الشمال، ومثل وجهة نظر مملكة إسرائيل، «وأنه من الممكن أن يكون قد أعد أثناء الحياة المستقلة لتلك المملكة (930-720 ق.م) هذا في حين بدا سفر التثنية -في رسالته المتميزة وأسلوبه الخاص- وثيقة مستقلة سميت «D». ويوجد بين أقسام التوراة، التي لا يمكن أن تنسب إلى «J» أو «E» أو «D»، عدد من الفصول التي تتعامل مع الأمور الطقسية. واتجه العلماء مع الزمن لاعتبار هذه الأجزاء اقتباساً من مصدر طويل سمي «P» أو المصدر الكهنوتي (Priestly)، الذي يركز على الطهارة والعبادة والقرابين.

وبكلمة أخرى، اتجه العلماء، بشكل تدريجي، إلى النتيجة الحتميّة القائلة بأن الكتب الخمسة الأولى للكتاب المقدس العبري، كما نعرفها الآن، هي حصيلة عملية تحريرية معقدة، تم خلالها تجميع الوثائق المصدرية الرئيسية الأربع «J» و«E» و«D» و«P»، ودمجها بمهارة، وتمّ الربط بينها بشكل حاذق من قبل النساخ أو المنقحين، الذين ظهرت تنقيحاتهم الأدبية وجمل ربطهم (دعاها البعض المقاطع «R» بشكل جمل انتقالية، وتعليقات جانبية، وقد حدثت آخر التنقيحات في فترة ما بعد النفي.

تفاوتت الآراء، في العقود القليلة الماضية (قبل عام 2007م)، حول تواريخ ومؤلفي هذه المصادر: فرأى البعض أنّ هذه النصوص أُعدت وحررت خلال الحكم الملكي المتحد ومملكتي يهوذا وإسرائيل (1000-

586 ق.م)، واعتقد آخرون أنها تأليفات متأخرة تمّ جمعها وتحريرها من قبل الكهنة والكتاب أثناء المنفى البابلي وبعد العودة منه (في القرنين السادس والخامس ق.م)، أو حتى في وقت متأخر أكثر يصل إلى الفترة الهيلينية (بين القرنين الرابع والثاني ق.م). وأياً كان الأمر، أصبح الكل يجمع على أنّ الأسفار الخمسة ليست تأليفاً فردياً واحداً (كتلة واحدة)؛ بل هي تجميع وترقيع لمصادر مختلفة، كلّ منها كتب تحت ظروف تاريخية مختلفة، لإبداء وجهات نظر دينية أو سياسية مختلفة»[168].

تمثل الأسفار الخمسة (التوراة) صلب الكتاب المقدس العبري، ولكنها لا تستغرق صيغته النهائية الطويلة المعروفة الآن (العهد القديم)، والتي تضم تسعة وثلاثين كتاباً تقسم تقليدياً إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: التوراة، الأنبياء، الكتابات. ملامح الصيغة النهائية -في هيكلها العام- بدأت تظهر في القرن الخامس قبل الميلاد في عملية التحرير التجميعي الكبرى التي قادها الكاتب عزرا (مع الكهنة) بعد العودة من المنفى البابلي.

وهي استندت إلى مادة موضوعية مكتوبة، بشكل رئيسي، في القرن السابع ق.م، من خلال عملية تحرير سابقة قادها الملك يوشيا (مع الكهنة أيضاً) تلبية للظروف السياسية الخاصة بمملكة يهوذا. ولكن الصيغة النهائية التي أخرجها عزرا كانت بحاجة إلى جهود لاحقة ظلّت مفتوحة لمدة طويلة بعد الميلاد، وأسفرت عن عمليتين تحريريتين إضافيتين؛ الأولى: يشار إليها في الأدبيات العبرية بعملية «التثبيت» التي جرت في أواخر القرن الأول الميلادي بعد التدمير الروماني[169]. والثانية: يشار إليها بعملية «التشكيل»

---

(168) فنكلشتاين، ص36، 37. وحول نظرية المصادر، انظر: شازار، القسم الثاني، الفصل السابع. وانظر أيضاً باللغة العربية: حسن، محمد خليفة، «علاقة الإسلام باليهودية: رؤية إسلامية في مصادر التوراة الحالية».

(169) يعترف علماء التلمود المتأخرون بعمليات التدوين المتقطعة للكتاب، وينقل شازار عن الربي نحمان كروكمل (دليل حائري العصر، في بداية الفصل 11) إشارته إلى =

التي جرت على مدى مئتي عام من منتصف القرن الثامن، وتضمنت بعض التغييرات غير الجوهرية في بنية النص بتأثيرات تلمودية[170].

من الناحية التوثيقية لدينا إذاً:

- عصر تدوين رئيسي يمكن توثيقه كوقائع بمصادر من خارج النص (القرن الخامس، بعد السبي).
- عصر تدوين تأسيسي يستند توثيقه إلى آليات استنتاجية قوية، وجزئياً إلى مصادر خارجية (القرن السابع، في مملكة يهودا).
- عصر تدوين مبكر يصعب توثيقه خارج دائرة الإيمان التسليمي (القرن الثالث عشر).

= ما ورد في «سفري فصل المكافأة»: «ما أجمل الحدث في حينه. فلولا أصر شافان في عصره (عصر يوشيا)، وعزرا في عصره، وربى عقيبا في عصره، لكانت التوراة قد نسيت في إسرائيل». ويبدو كما لو كانت هذه المقولة قد قيلت في عصرنا نحن، وذلك بعد أن حدد نقاد العهد القديم المحدثون نظرية المراحل الثلاث: الأولى: في عصر يوشيا (كاتبه شافان)، والثانية في عصر عزرا، والثالثة في نهاية القرن الأول (عقيبا).

(170) يرى شازار أنّ «وضع التشكيل يمثّل الحدث الأكثر أهمية في تاريخ نص العهد القديم، وذلك بعد حدث انتقال الكتابة من الخط الأصلي إلى «الخط الآشوري» (المربع الحالي). وينسب وضع الأساس في هذا العمل الكبير إلى كل من فنحاس رئيس المدرسة الدينية اليهودية آنذاك، وأشير الشيخ في طبرية. واستغرق أجيالاً من الباحثين والنساخ في بابل وفلسطين. وتمّ هذا العمل على أساس الماسورا الباقية والموروثة من جيل إلى جيل. وساعد كثيراً في وضع التشكيل مقارنةُ المخطوطات المختلفة والنسخ التي وصلت إليهم، ولكنهم اضطروا أحياناً إلى الترجيح الذاتي. وقد رأوا في أكثر من ألف وثلاثمئة عبارة من عبارات العهد القديم ضرورة تغيير النص المسلم به ووضعه إما في: «المكتوب وغير المقروء»، أو في «المقروء وغير المكتوب». ووجدوا في اثنتين وعشرين عبارة أشياء محذوفة لم يستطيعوا إكمالها. وإذا أمعنا النظر في قائمة التغييرات الموجودة بين نص الماسورا، وبين نسخة النصوص، كما هي محفوظة في الأدب التلمودي والترجوميم، نجد أن عدد هذه التغييرات يزيد عن الآلاف». ص43-44.

-12-

كانت الفقرة السابقة تناقش «الكتاب» كمفهوم جديد استحدثه التدين العبري. وكشف النقاش عن جسامة الحضور الاجتماعي (الوضعي) في عملية صناعة الكتاب، من جهة الدوافع والأسباب، وعلى صعيد البنية والتكوين. نحن الآن في صميم الفكرة المحورية لهذه الدراسة: المطلق الإلهي -الأصلي والكامن في عمق الروح الإنساني- يتم التعبير عنه بحسب نسق الثقافة القائم في كلّ سياق اجتماعي، ومن هنا تنشأ أنماط تدين؛ أي ديانات متعددة ومختلفة.

الكتاب هنا جزء من منظومة اللاهوت الخاصة بالديانة العبرية، التي تكونت تدريجياً عن جملة الظروف الطبيعية والاجتماعية التي وجهت ثقافة العبريين وطريقة تعاطيهم مع فكرة الله. فرضت هذه الظروف صعوبات وجودية متتابعة أمام جماعة صغيرة تهدف بإصرار إلى إنشاء ذاتها كشعب متمايز، في محيط جغرافي مزدحم وسياق سياسي خصومي، ورغم نجاحها في تأسيس نوع من «الدولة» (صغيرة الحجم وقليلة السكان نسبياً) منذ بدايات الألف الأولى قبل الميلاد، إلا أنها ظلت -باستمرار- معرضة لخطر الذوبان على المستويين السياسي والثقافي، سواء في مواجهة الشعوب المحلية المجاورة (الكنعانيين- الفلستينيين- الأموريين- العمونيين- الآراميين،) أم من قبل القوى الكبرى التي تبادلت السيطرة على شرق المتوسط بامتداد الألف الأولى (مصرية- آشورية- بابلية- فارسية- يونانية- ثم رومانية)[171].

(171) بحسب فنكلشتاين «كانت مملكة يهوذا تحت يوشيا (639-609) استمراراً مباشراً لحكم منسي. لم يتجاوز عدد سكانها -احتمالاً- خمسة وسبعين ألفاً، بالإضافة إلى إشغال كثيف نسبياً للمناطق الريفية البعيدة في المرتفعات، وشبكة المستوطنات في المناطق القاحلة للشرق والجنوب، وسكاناً متناثرين -نسبياً- في شفلة. لقد كانت من عدة جهات دولة مدينة مأهولة بشكل كثيف؛ حيث ضمت العاصمة نحو 20 % من مجموع السكان وصلت الحياة الحضرية في أورشليم إلى مدى لا يوازيه إلا ما صارت عليه في الأوقات الرومانية. كانت الدولة منظمة =

من زاوية تاريخية، استخدم الكتاب كوسيلة من وسائل الشحن الواعية التي تم توظيفها في عملية تثبيت وتصعيد الهوية الوطنية المهددة. لقد تأسس الكتاب عبر عمليتي تدوين رئيسيتين في القرن السابع والقرن الخامس. كلتا العمليتين كانت، في حينها، جزءاً من حركة إحياء إصلاحي شاملة ذات أبعاد اجتماعية دينية متداخلة، انطلقت على إيقاع التطورات السياسية المحلية والإقليمية المزامنة:

1- في القرن السابع جرت عملية التدوين الرئيسية الأولى في سياق الطموحات الدينية والسياسية لمملكة يهوذا تحت قيادة الملك المتدين يوشيا (639-609 ق.م). بدت الظروف السياسية مواتية نسبياً أمام هذه الطموحات: تراجع واضح في قوة الدولة الآشورية المهيمنة رسمياً، مع عودة القوة المصرية إلى الصعود بتولي الملك «بسماتيك» الأول مؤسس الأسرة السادسة والعشرين. وفيما انسحبت القوات الآشورية من مناطق الشمال التي كانت تشغلها دولة إسرائيل المنافسة، انصب الاهتمام المصري على المناطق الساحلية دون مناطق المرتفعات الداخلية.

أطلق الملك يوشيا أكبر حملة تطهيرية في تاريخ يهوذا لتكريس عبادة يهوه، واستئصال الشعائر البعلية والوثنية الأخرى، التي كانت قد تسربت إلى معبد أورشليم نفسه، والتي كانت متأصلة على نحو خاص في مملكة إسرائيل الشمالية (عُدَّت إسرائيل على الدوام مملكة عاصية بالمقاييس التوراتية العائدة إلى المصدر اليهيوي، وتوسعت طموحات يهوذا للاستيلاء على أراضيها بعد سقوطها أمام الآشوريين سنة 722 ق.م، في سياق الحلم التقليدي باستعادة المملكة المتحدة «الأسطورية» التي أسسها داود وسليمان)، «وأمر الملك حلقيا الكاهن العظيم وكهنة الفرقة الثانية وحراس الباب أن يُخرِجوا من

= بشكل جيد ومركزي جداً مثلما كانت في عهد منسي، لكن من ناحية التطور الديني والتعبير الأدبي عن الهوية القومية أشر عصر يوشيا إلى مرحلة جديدة دراماتيكية ومثيرة في تاريخ يهوذا». ص364.

هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل، وللسارية، ولكل أجناد السماء، وأحرقها خارج أورشليم في حقول قدرون، وحمل رمادها إلى بيت إيل، ولاشى كهنة الأصنام الذين جعلهم ملوك يهوذا ليوقدوا على المرتفعات في مدن يهوذا وما يحيط بأورشليم، والذين يوقدون للبعل، للشمس، والقمر، والمنازل، ولكل أجناد السماء. وأخرج السارية من بيت الرب خارج أورشليم إلى وادي قدرون وأحرقها في وادي قدرون، ودقها إلى أن صارت غباراً، وذرى الغبار على قبور عامة الشعب. وهدم بيوت المأبونين التي عند بيت الرب حيث كانت النساء ينسجنَ بيوتاً للسارية. وجاء بجميع الكهنة من مدن يهوذا، ونجس المرتفعات حيث كان الكهنة يوقدون، من جبع إلى بئر سبع، وهدم مرتفعات الأبواب» (سفر الملوك الثاني 23/ 4-8). وواصل يوشيا مع الكهنة تحطيم مراكز العبادة الوثنية، فهدم المذبح الوثني في بيت إيل «في المرتفعة التي عملها يربعام بن نباط الذي جعل إسرائيل يخطئ» (الملوك الثاني 23/ 15)، وتمدّد شمالاً إلى جميع بيوت المرتفعات في السامرة التي أقامها ملوك إسرائيل للإغاظة، «فأزالها، وذبح جميع كهنة المرتفعات التي هناك على المذابح، وأحرق عظام الناس عليها» (الملوك الثاني 23/ 19-20).

النتائج التي ترتبت على هذه الحملة بالغة الأهمية في تاريخ التدين العبري، وبالتالي في تاريخ التدين العام، فهي «أنتجت -في النهاية- الوثائق الرئيسية للكتاب المقدس، والتي أهمها "سفر الشريعة" الذي اكتشف (فجأة) أثناء ترميمات معبد أورشليم سنة (622 ق.م)؛ أي السنة الثامنة عشرة من حكم يوشيا. أطلق ذلك الكتاب، الذي حدد النقاد هويته بأنّه شكل أصلي لكتاب سفر التثنية، ثورة في الطقوس، ودفع إلى إعادة صياغة كاملة للهوية الإسرائيلية. لقد احتوى على الخصائص الأساسية والمركزية للتوحيد التوراتي: العبادة المخلصة الخاصة للإله الواحد في مكان واحد، والمحافظة الوطنية المركزية على المراسم والمهرجانات الرئيسية للسنة اليهودية (عيد

الفصح، ودعاء خبز القربان)، ومجموعة من التشريعات التي تتعلق بالصالح الاجتماعي، والعدالة، والمبادئ الأخلاقية الشخصية. وكانت تلك هي اللحظة التشكيلية في تبلور التقاليد التوراتية كما نعرفها الآن»[(172)].

جميع الشواهد تشير إلى أنّ النسخة الأصلية لسفر التثنية (الكتاب المحوري لرواية العهد القديم) هي ذاتها سفر الشريعة، الذي أعلن الكاهن الأكبر عن اكتشافه كنص موسوي قديم، وتشير، في الوقت ذاته، إلى أوائل القرن السابع كتاريخ مرجح لتحريره: التطابق واضح بين الأفكار الإصلاحية ليوشيا ومحتويات سفر التثنية، فهو الكتاب الوحيد في التوراة الذي يتضمّن صيغة العهد التي يجب على الشعب اتباعها (29/ 9)، وهو الكتاب الوحيد الذي يحظر التضحية خارج المكان المحدد من قبل الرب (12/ 5)، في مقابل أسفار التوراة الأخرى التي تشير مراراً وتكراراً ومن دون أي اعتراض، إلى العبادة في المذابح الأخرى في جميع الأنحاء، وهو الكتاب الوحيد الذي يشرح تضحية عيد الفصح كفعل وطني في ضريح وطني (16/ 1-8).

وقد توقف النقاد، بشكل خاص، أمام التشابه -المدهش- بين الشكل الأدبي لميثاق (عهد) يهوه مع شعب إسرائيل في سفر التثنية، ومعاهدات الدول التابعة للإمبراطورية الآشورية في أوائل القرن السابع، التي تحدد حقوق وواجبات الشعب حيال الملك. وبحسب المؤرخ التوراتي موشي وينفيلد (Moshe Weinfeld) «يظهر سفر التثنية تشابهات مع الأدب اليوناني المبكر، سواء في التعبيرات عن العقيدة ضمن خطابات مبرمجة، أو في نوع البركة واللعنة، أو في الاحتفالات بتأسيس مستوطنات جديدة»[(173)].

وفقاً للرواية الرسمية (سفر الملوك الثاني 22/ 3-20، 23/ 1-3)، كان اكتشاف سفر الشريعة هو نقطة البداية التي انطلقت منها عملية الإصلاح

(172) فنكلشتاين، ص332.
(173) المرجع نفسه، ص337.

اليهودية في القرن السابع، وهو ما يعني أنّ هذه العملية الأخيرة كانت نتيجة للكتاب المنسوب إلى العصر الموسوي، وليست سبباً لظهوره. ولكنّ هذه الرواية لا تستطيع الصمود حيال الملامح الشديدة الوضوح للقرن السابع التي يحملها سفر التثنية، في بنيته الموضوعية وأدواته التعبيرية. لذلك، واستناداً إلى الشواهد الأركيولوجية والفيلولوجية الثابتة، افترضت غالبية النقاد أن سفر التثنية كتب في القرن السابع ق.م إمّا قبل يوشيا مباشرة وإما أثناء حكمه. لقد كان واضحاً أن «التاريخ التثنوي وأجزاء من التوراة هما اللذان أوجدا القصة الملحمية التي تعبر عن عاطفة وقوة أحلام يهوذا الناهضة. ومن المفترض أن السبب الذي دعا مؤلفي ومحرري التاريخ التثنوي وأجزاء من التوراة إلى الاجتماع وإعادة كتابة أغلب التقليد الثمين لشعب إسرائيل، هو تجميع الأمة لأجل الكفاح الوطني العظيم الذي ينتظرها. لقد قاموا -عبر تزيين وإسهاب القصص المحتواة في الأسفار الأربعة الأولى للتوراة- بنسج وتجميع اختلافات إقليمية مع قصص الآباء، واضعين مغامرات إبراهيم وإسحاق ويعقوب في عالم يشابه -بنحو غريب- القرن السابع ق.م، ويؤكّد هيمنة يهوذا على كلّ إسرائيل. لقد صمموا ملحمة وطنية عظيمة من التحرير لكلّ قبائل إسرائيل، ضدّ فرعون عظيم ومسيطر، كان عالمه ماثلاً -في تفاصيله الجغرافية بنحو ممتاز- لعالم بسماتيك (في القرن السابع)»[174].

---

(174) المرجع السابق، ص340. وبحسب فنكلشتاين: «من المستحيل معرفة ما إذا كانت هناك نسخ سابقة لتاريخ إسرائيل أعدت في عهد حزقيا (798- 727 ق.م) أو من قبل فئات معارضة أثناء العهد الطويل لمنسي (698-642 ق.م)، أو إذا كانت الملحمة العظيمة قد أعدت كلياً في عهد يوشيا. ومع ذلك، من الواضح أنّ العديد من الأشخاص الموصوفين في التاريخ التثنوي مثل يشوع النقي، وداود، وحزقيا، والكافرين المرتدين آحاز ومنسي، إنما صوروا كانعكاس في المرآة، إيجابياً وسلبياً، لشخصية يوشيا.
لم يكن التاريخ التثنوي تاريخاً بالمعنى العصري للكلمة، كان تأليفاً عقائدياً (إيديولوجياً) ولاهوتياً في الوقت ذاته.

2- عملية التدوين الرئيسية الثانية كانت -بدورها- جزءاً من حركة الإحياء الإصلاحي، التي بدأها، بعد النفي، الكاهن عزرا، واستكملها الحاكم نحميا بتأييد صريح من الدولة الفارسية. وكما في المرة السابقة استهدفت عملية التدوين الحفاظ على تماسك الجماعة اليهودية وتمايزها عن الجماعات المجاورة، من خلال تكريس الأفكار التثنوية والالتزام بالشريعة.

من الناحيتين الموضوعية والإجرائية، عكست عملية التدوين حالة الجدل بين الجماعة اليهودية (كما صارت تسمى الآن نسبة إلى يهودا الاسم الآرامي ليهوذا) والتطورات السياسية الاجتماعية في أعقاب الغزو البابلي، وتدمير أورشليم وإعادة تأسيس الهيكل.

مع سقوط يهوذا، ودمار أورشليم، والتشرد في المنفى، بدت إحباطات القهر كدورة متكررة، واستدعيت نبوءات الأنبياء السابقين على النفي، التي جمعت بين النذير بالخراب والأمل في الخلاص، والتي ولدت على مدى قرنين سابقين فكرة المخلص المنتظر، ممهدة الطريق لظهور المسيحية[175].

كانت هذه العملية التدوينية -في الواقع- عملية تجميع وتنقيح للمواد المكتوبة التي يرجع بعضها إلى حقبتي النفي والعودة القريبتين، وبعضها يرجع إلى عصر يوشيا وما قبله. وإلى هذه العملية يعود التشكيل الهيكلي للعهد القديم في صيغته الأخيرة (تقريباً). وهي تشير إلى الدور المحوري للكهنة في

(175) يرتبط الكتاب بشكل واضح في التجربة العبرية بالتاريخ السياسي للجماعة، ويبدو العهد القديم في مجمله سجلاً تاريخياً أكثر منه منطوقاً لاهوتياً صرفاً (الفارق في ذلك نسبي بينه وبين العهد الجديد والقرآن). مع الغزو البابلي والنفي، انتهى التاريخ التثنوي الذي روى حكاية إسرائيل منذ التيه في البرية ودخول فلسطين حتى بداية النفي. وبدأت تظهر أسفار جديدة تروي، من موقع زمني مباشر أو قريب، قصة يهوذا المدمرة: سفر إرميا يحكي عن يهوذا بعد الدمار، وسفر حزقيال عن حياة المنفى في بابل، فيما تروي أسفار عزرا، ونحميا، وحجى، وزكريا أحداث ما بعد العودة من المنفى.

عملية صناعة الكتاب، وبوجه خاص، دور الكاهن عزرا. الذي يَعدّه ريشارد فريدمان «المنقح الذي أعطى الشكل النهائي لشريعة موسى -والذي- لذلك يوصف بشكل محدد كـ "كاتب شريعة إله السماء"»[176].

سلطة النص

-25-

حين أتكلّم عن الكتاب كمفهوم جديد استحدثه التدين العبري، فأنا أشير إلى خصائص وظيفية محددة تبلورت من خلالها «سلطة النص» كمرجعية ملزمة بالمعنى الأصولي الفقهي المعروف الآن. وهذا ما يميز بين «الكتاب» وما سبقه من مواد دينية مدونة، لم توظف رغم أهميتها في هذا المعنى بشكل صريح أو على نحو مقنن. سلطة النص هي النتيجة الأهم التي ترتبت على استحداث مفهوم الكتاب. وهي تحولت، بدورها، إلى واحد من المفاهيم الأساسية في الدين التوحيدي.

لقد بدا هذا المعنى يتشكّل في السياق العبري بشكل واعٍ مع عملية التدوين التأسيسية الأولى في القرن السابع، ثم تبلور في صيغته الصريحة بعد عملية التدوين الثانية في القرن الخامس، وتكرس بشكل نهائي مع عملية «التثبيت» الأخيرة التي جرت في أواخر القرن الأول الميلادي عقب التدمير الروماني، كنتيجة منطقية لإغلاق الكتاب (الوحي) وبدء مرحلة التفسير. بطبيعة الحال ساهمت الخصائص التشريعية الاجتماعية للاهوت اليهودي في تعميق هذا المعنى، حيث ظهر الكتاب، بسلاسة واضحة، كمتن قانوني مكتوب.

بعد إغلاق الكتاب صار النص -في ذاته- موضوعاً للمعرفة، وجرى التعامل معه كمعطى ثابت غير زمني، مقدّس في هيئته الشكلية، فضلاً عن

---

(176) فنكلشتاين، ص369. وانظر: شازار، الفصل الأول.

موضوعه كمادة شموليّة منغلقة على أحكام نهائية غرضها التشريع للمستقبل. بالنسبة إلى الجماعة المعنية ثمّة فارق بين الإحساس بالنص في مرحلة الكتاب المفتوح، من موقع المعايش للأحداث والوقائع، حيث يبدو النص جزءاً من الواقع، والإحساس بالنص في مرحلة الفقه من موقع البحث المعرفي في وثيقة مرجعية هي في النهاية جسم لغوي. ولذلك إن الوعي بسلطة النص لا يكون مكتملاً إلا في مرحلة ما بعد إغلاق الكتاب[177].

(177) الوعي بسلطة النص شقّ ممّا أسميه مفهوم النصية، وهو مفهوم مركب يحتاج ظهوره إلى بعض التراكم الزمني. لمناقشة هذه المسألة في السياق الإسلامي، انظر كتابي «الدين والتدين»، الفصل الثاني، تطور مفهوم النص: «في التفكير الديني المنظم يرتبط مفهوم "النص" بمفهوم "الوحي" (كلام الله)، ومفهوم الكتاب (اللغة المدوّنة)، ومفهوم المقدس سلطة معرفية ذات مضمون تكليفي. فهو في النهاية: وحي، مدوّن، ملزم. عندما توفي الرسول سنة (11 هـ) كان هذا التوصيف المثلث ينطبق على شيء واحد هو القرآن. أقول ذلك بشيء من "التحفظ" لسببين؛ الأول: أنّ التدوين، إذا كنّا سنرادف بينه وبين الجمع الشامل في دفتي كتاب واحد وحصري، لم يكتمل حتى عصر عثمان. كما أنّ النقاشات النقدية التي دارت حول عملية الجمع من جهة المنهج وجهة الموضوع استمرت لفترة أطول بفعل التشقق المذهبي الذي نجم عن الفتنة الكبرى، وظلّت تلقي بظلالها لبعض الوقت، لا على موثوقية الجمع العثماني فحسب؛ بل على لزومية الجمع الحصري من حيث المبدأ. السبب الثاني: يتعلّق بمفهوم السلطة الملزمة، وكيفيّة قراءته؛ ففي هذا الوقت المبكّر لا أستطيع الجزم بتوافر «وعي» نظري لدى الصحابة بمعنى الإلزام النصي كمصدر تشريعي مسمى ومستقل عن قوة العرف. لقد توافر الوعي بقداسة المعاني اللاهوتية المتضمنة في القرآن، والتي شكّلت صلب الإيمان بالدين الجديد، ولكن هذا الوعي لم يكن حاضراً بالمعنى نفسه ولا بالقوة ذاتها فيما يتعلق بالنواحي التشريعية التي لم يعالجها القرآن بلائحة مسبقة مجمعة، بل عالجها كحالات واقعية في سياقات مفرقة، وثيقة الارتباط بالأعراف المحلية السائدة. لذلك، رغم استخدام القرآن لمفردة الكتاب وصفاً لآياته، إلا أن تعاطي الصحابة معه كان يتم من خلال التنزيل المنجم، الأمر الذي ترك أثره في تشكل الوعي بالنص (التشريعي خصوصاً) كمصدر لأحكام مرتبطة بالواقع؛ أي في تشكل رؤية للنص أكثر واقعية (أكثر وعياً بغرضه الوظيفي الآني) من رؤية الأجيال اللاحقة على الجمع والتنظير المبكرة، =

تدريجياً، يتماهى الكتاب مع فكرة المقدس ومعنى الدين ذاته، حيث لا يعود يقرأ الدين إلا من خلال النص، الذي سيحتل موقع الصدارة كمرجعية نظرية شاملة (نفسية، أخلاقية، تشريعية) تكرس المفهوم الجمعي للتدين، وتعمل كبوصلة توجيه للثقافة. عبر هذا التماهي -كما سنقرأ في التدين التوحيدي اللاحق عموماً- يتم تجريد الكتاب من كتلة الواقع الاجتماعي التاريخية الملتبسة به، والتي شكلته أساساً، ليقوم ككيان مطلق (فوق زمني) بجميع أجزائه، بما في ذلك الشق التشريعي، الذي يستحيل تجريده من أصوله التاريخية المحلية، وبالتالي يستحيل تمديده إلى ما لانهاية.

في هذه النقطة بوجه خاص، يكمن المشكل الذي تنطوي عليه سلطة النص: حضور الكتاب كتعبير نهائي ودائم عن كلمة الله يوفر حصانة حصرية ومؤبدة لمقولات غير قابلة بطبيعتها للحصرية والتأبيد، ومن ثم تعمل سلطة النص كعائق يمنع الدين من التكيف عبر الزمن مع قوانين الاجتماع الطبيعي، وفي مقدمتها قانون التنوع (التعدد)، وقانون التغير (التطور).

-26-

توحيدياً، يتمثل الكتاب في النص التأسيسي الأول، الذي يحتاج تكوينه إلى فترة زمنية يتفاوت طولها من ديانة إلى أخرى بحسب السياق الاجتماعي. قارن بين المدى الزمني البالغ الطول الذي استغرقه تكوين الكتاب اليهودي (ما يقرب من ألف سنة بعد المؤسس)، والمدى الطويل الذي استغرقه تكوين الكتاب المسيحي (أربعة قرون بعد المؤسس)، والمدى القصير نسبياً الذي استغرقه تكوين الكتاب الإسلامي (تم جمع القرآن في قرن المؤسس)(178).

= التي أبدى الصحابة من خلالها نزعة اجتهادية صريحة لا تتطابق نتائجها مع أحكام منصوصة في القرآن، ما يدل على أن الوعي لم يكن حاضراً، بعدُ، بقاعدة «لا اجتهاد في وجود النص»، التي تصلح كتعريف تقريبي لمفهوم "النصية"». راجع نماذج لذلك في قرارات تشريعية لعمر بن الخطاب، ص393-397.

(178) انظر: «الدين والتدين»، الفصل التمهيدي، الفقرات 2، 3، 4، والفصل الأول، =

لكن في حقبة ما بعد التأسيس كانت سلطة النص تتمدد كي تتجاوز حدود الكتاب الأصلي، حيث تظهر، على نحو متكرر في السياق التوحيدي، طبقة إضافية من النصوص «الثانوية»، تكتسب خصائص الإلزام المقدسة التي للكتاب الأصلي، وتتعداها، أحياناً، من الناحية العملية. وهو ما كان يعني في الواقع إعادة فتح باب الوحي بطريقة ضمنية جديدة، تكون، عادةً، أكثر حرفية وأكثر وعياً بسلطتها الإلزامية.

في هذه الحقبة التالية على إغلاق الكتاب، حيث يصل التدين إلى لحظة المد الأعلى، تنشأ حاجات لاهوتية وتشريعية جديدة تنتج عن التفاعل مع مقولات النص الأصلي في المدى القصير. وهي تتغذّى على الانشقاقات المذهبية التي تظهر -عادة- في هذه الحقبة، كإفراز طبيعي لقانون التنوع الاجتماعي. تريد هذه الحاجات أن تعبر عن ذاتها بشكل نصي، بعد أن صار النص آلية التأسيس الديني الأولية، وهو ما يؤدي إلى زيادة الطلب على المادة النصية، وظهور أنماط جديدة من النصوص تعمل إلى جوار الكتاب، أو تضاف إلى بنيته الأصلية. إن هذا يؤكد على المعنى الوظيفي للكتاب، ويكشف عن طبيعته كفعل تدين تاريخي[179].

في اليهودية ظهر التلمود ككتاب موازٍ وحاجب للتوراة.

وفي المسيحية تحدّثت الكنيسة عن «تقليد» شفوي موروث مع الكتاب ومكافئ له في الحجية. لقد ظلّ هذا التقليد الشفوي المنقول عن الآباء، والذي سيتعدّد بتعدّد المذاهب، يعمل تحت إشراف الكنيسة كنصٍّ موازٍ، ولكن النقطة المحورية هنا هي أن الكنيسة -وارثة سلطة المسيح والمؤيَّدة

= 4/ 1، ثقافة النص المكتوب. وقارن الظروف والإشكاليات التوثيقية المتباينة التي لابست عمليات التجميع في الكتب الثلاثة.

(179) تمثّل هذه العملية لحظة تنصيصيّة جديدة هي تشير في الواقع إلى مرحلة تأسيس «ثانية» تمرّ بها كلّ ديانة، وتعاد فيها هيكلة المقولات الأولى من خلال علوم نقلية وكلامية. انظر: الدين والتدين، الفصل الثاني.

على الدوام من الروح القدس- ظلّت تمارس، باستمرار، صلاحيات تنصيص إنشائية؛ أي ظلت تشتغل كمصدر ثابت لإنتاج نصوص[180].

وفي الإسلام -كما سأفصل لاحقاً- ستؤدي التفاعلات الاجتماعية (السياسية بالدرجة الأولى) مع القرآن إلى جدل لاهوتي تشريعي واسع وعنيف أفرز المذهبية الطائفية، وأسفر عن ظهور جسمين نصيين جديدين كلّ منهما أكبر

---

(180) تمّ إنشاء الكتاب عبر عملية انتقائية من بين الكتابات المسيحية الموجودة بوفرة عند نهاية القرن الرابع. فإلى جوار رسائل بولس وبعض أعمال الرسل، اعتمدت فقط الأناجيل الأربعة التي تبرز فيها فكرة التجسد الإلهي للمسيح وبنوته لله. كانت الساحة المسيحيّة قد توافرت، منذ نهاية القرن الثاني، على عدد من الوثائق والنصوص، التي مثلت مرجعاً لثقافة تدين شفوية لا تتطابق تماماً مع الرؤية التي تم فرضها من قبل الكنيسة مثل إنجيل بطرس وإنجيل توما، وإنجيل مرقص السري، ورسائل كليمنت، ورسائل بطرس، وإنجيل برنابا، ووثائق يعقوب. وبحسب الأحوال تمّ إنكارها، أو تجاهلها، أو إعادة صياغتها أو تدميرها». انظر: الدين والتدين، ص19- 21.
عملية إنشاء العهد الجديد لم تتم في لحظة تجميعية واحدة، ولم يتم الاتفاق على الأسفار السبعة والعشرين المحددة إلا عندما نشرت الرسالة البابوية العامة للأسقف أثناسيوس سنة 367م. ولم يتم التصديق على هذه الأسفار القانونية رسمياً إلا في العام 393م في مجمع هيبو، وفي العام 397م عبر مجمع قرطاج. وقياساً إلى الأناجيل الأربعة، وأعمال الرسل ورسائل بولس الثلاث عشرة، ورسالة بطرس الأولى، أو رسالة يوحنا الأولى، ثار جدل أوسع حول الأسفار السبعة الأخرى التي "نجحت" بعد فترة في الانضمام إلى العهد الجديد.
لمراجعة شاملة لعملية تشكّل العهد الجديد، انظر مثلاً:
Bruce M.Metzger, «The Canon of the new testament, its Origin, Development, and Significance». Oxford, oxfoed university Press, new York, 1989.
ولمناقشة التطورات التاريخية، انظر:
F.F.Bruce, the canon of scripture, intervarsity press, p.117-220.
وانظر أيضاً:
Paul D.Wegner, «the Journey from texts to translation», Grand Rapids Baker, 1999.

حجماً من القرآن ويتمتّع بسلطته الإلزامية؛ سنياً: روايات الأحاديث المنسوبة إلى النبي، وشيعياً: روايات الأحاديث المنسوبة إلى الأئمة من أهل البيت(181).

-27-

نظرياً، وقياساً إلى الديانات السابقة، كانت عملية تدوين الوحي (إنشاء كتاب) تعني تثبيت كلمة الإله في وثيقة حاضرة؛ أي في شكل دائم ومتاحٍ للجميع، ما كان يفترض أن يؤدي إلى إلغاء الصلاحيات الإنشائية المعهودة للكهنة في أنساق التدين القديمة، أو على الأقل تحجيم دورها التقليدي كوسيط بين الناس والإله.

ولكن إنشاء الكتاب لم يؤدِّ -عملياً- إلى إلغاء أو تحجيم سلطات المؤسسة الدينية؛ بل على العكس من ذلك، ساهم في تكريس وتمديد هذه السلطات القائمة أصلاً في النسقين اليهودي والمسيحي، بعد أن أضيف إليها امتياز تفسير الكتاب وخدمته كراعٍ حصريّ مؤيد بنصوص الكتاب ذاته. وأفضى إلى تكوين سلطة شبيهة بسلطة الكهنة في النسق الإسلامي، الذي لم يتبيّن النظام الكهنوتي المؤسسي، ولكنّه طور نظاماً «فقهياً» يدور حول النص، وتقوم على خدمته طبقة من رجال الدين المحترفين.

المؤسسة اليهودية، التي كان حضورها قوياً منذ البداية، تأثرت نسبياً في مرحلة التكوين بالظهور المتتابع للأنبياء الكبار (غير الممتهنين)، ولكنّها لم تفقد صلاحيتها الإنشائية. وفضلاً عن وظائفها الطقوسية المباشرة، أدّت الدور الرئيسي في عملية إخراج الكتاب، وظلّت تحافظ على سلطتها

---

(181) حول تطوّر مفهوم النصية في السياق الإسلامي، وارتباطه بعملية جمع القرآن، التي جرت بعد وفاة الرسول، وبعملية إنشاء «المصدر السني» عبر إسباغ حجية النص على الروايات الأحادية، انظر: «الدين والتدين»، الفصل التمهيدي، مصادرات أولية، والفصل الأول: ف4 - ثقافة النص المكتوب. والفصل الثاني: النص الجديد - تطور مفهوم النص.

الاجتماعية القابضة على رعاياها بعد انكسار الدولة وتشتّت اليهود في مناطق متعددة من العالم[182].

وفي المسيحية -التي ورثت نظام الكهانة التقليدي- يظهر الدور الإنشائي للمؤسسة صريحاً ومقنناً. فالكنيسة تمتلك سلطة واسعة ودائمة، موكولة إليها مباشرة من المسيح، ومشمولة برعاية متواصلة من الروح القدس. هذه السلطة تتجاوز احتكار تفسير الكتاب -الذي قامت هي أصلاً بتجميعه- إلى احتكار شمولي لمجمل العملية الدينية، يمنحها صلاحية إصدار قرارات تأسيسية جديدية لاستكمال البشارة وتحقيق فعل الإيمان[183]. ومن هنا، إن «كل ما تقدمه الكنيسة يجب الإيمان به كحقائق موحاة من الله». وبحسب التعبير الكاثوليكي المعاصر: إن الكنيسة لا تنهل اليقين عن محتويات الوحي من الكتاب المقدس وحده؛ بل أيضاً من التقليد الشفوي المقدس، الذي نقله الرسل من المسيح إلى الأساقفة، بعد أن سلموهم مكانتهم التعليمية لتظلّ البشارة دائمة وحيّة في الكنيسة. «وبناء على ذلك يتضح أنّ التقليد المقدس والكتاب المقدس، وسلطة الكنيسة التعليمية -بتدبير إلهيّ كلي الحكمة- ترتبط ببعضها وتشترك فيما بينها، إلى حدّ أن لا قيام للواحد منها دون الآخرين»[184].

---

(182) في الدور المحوري للمؤسسة في عملية إخراج الكتاب، على المستوى السياسي والاجتماعي العام قبل وأثناء وبعد النفي، انظر: فنكلشتاين، المرجع السابق، وخصوصاً الفصل الأخير. ولمراجعة حول السلطة الشمولية القابضة للمؤسسة على اليهود في الشتات، انظر: شاحاك، إسرائيل، المرجع السابق.
وللاطلاع على النشاط التنصيصي للمؤسسة بعد إغلاق الكتاب، من خلال عمليتي التثبيت والتشكيل، انظر: شازار، زالمان، «تاريخ نقد العهد القديم»، المرجع السابق.

(183) انظر: Bruce، المبحث الشيّق حول:
The Canon: Collection of authoritative Books, or authoritative collection of Books. in "The Canan of Scripture". Ibid.

(184) انظر: دنتسنغر، وثائق الكنيسة الكاثوليكية، الدستور العقائدي، المجمع =

لم تنشأ في الإسلام مؤسسة كهنوتية على النحو المنظم الذي عرفته اليهودية نقلاً عن تراث التدين في الشرق الأدنى القديم (المصري والكنعاني خصوصاً)، قبل أن ينتقل منها إلى المسيحية وهي تتحوّل إلى ديانة مستقلة في الغرب. الدولة -التي نشأت بالتزامن تقريباً مع تكون الإسلام- ستؤدي دور المؤسسة الإجمالي كحارسة للدين. فهل يعني ذلك أنّ الحضور المبكر للدولة هو الذي عطل تكون مؤسسة دينية على النمط العبري المسيحي؟

ربما كان لهذا العامل أهميته، إلى جوار عوامل أخرى تتعلق بطبيعة الثقافة الشفوية البسيطة في المحيط العربي الصحراوي. ففي ظل اجتماعيات رعوية متنقلة وغياب كثافة سكانية نسبية، لم تكن أنماط التدين «الخفيفة» أصلاً في الجزيرة مرشحةً لإنتاج مؤسسة ذات بنية إدارية معقدة. في الحالتين اليهودية والمسيحية كانت المؤسسة الدينية قد نشأت قبل أن تمتلك الديانة دولتها الخاصة. فالمؤسسة العبرية تكوّنت -بحسب سفر الخروج- في مرحلة الصحراء المبكرة، وظلّت نحو قرنين بعد دخول كنعان قبل أن تبدأ الملكية. وكانت الكنيسة حاضرة في روما قبل نحو قرنين -أيضاً- من تنصر الدولة الرومانية(185).

= الفاتيكاني الثاني 1962-1965م: 9/ 4212، 10/ 4214. وانظر في: Ruce، المرجع السابق، مبحث: هل الكتاب مغلق أم لا يزال مفتوحاً.
وانظر أيضاً:

Karl Barth, Church Dogmatics, 1, 2. pp.476-481. An Absolute guarantee that the Canon is closed...

(185) الصحراء لم تمنع تشكل المؤسسة في الديانة العبرية؛ لأن الجماعة التي شكلتها كانت، بمعنى ما، جماعة مصرية قادمة لتوها من ثقافة تدين كهنوتية. راجع الدور الأساسي للكهنة في الديانة المصرية القديمة، وانظر -كنموذج- تأثير هذا الدور في عملية الانتقال من عبادة آمون إلى عبادة آتون، ثم العودة إلى آمون بعد أمنحتب الرابع. انظر الفقرة 10 من هذا الفصل.
راجع أيضاً الملامح المصرية في الكهنوت العبري المبكر، والتي تظهر في عملية بناء الخيمة وملابس الكهنة، الفقرة 18 من هذا الفصل. وانظر: =

ومع ذلك، كان من الواضح منذ البدايات المكيّة غياب التوجّه إلى إنشاء مؤسسة دينية، وهو ما تواصل مع تطوّر حركة البناء الديني في المدينة، التي كانت تمضي في اتجاه إنشاء دولة. على مدى النص القرآني الطويل لم ترد لفظة كاهن، ولا مشتقاتها، إلا مرتين: في الآية (29) من سورة الطور ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾، والآية (42) من سورة الحاقة ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (مقابل 165 مرة في العهد الجديد). كلتا الآيتين مكية، وفي كلتيهما كان المقصود نفي صفة الكهانة عن النبي، في سياق نفي المعنى البشري عن كلامه.

الثقافة العربية التي لم تعاين ديانة شمولية واسعة النطاق أو منظمة، لم تعرف الكهانة المؤسسية التي عرفتها اليهودية والديانات السابقة عليها في مصر، وسورية، والرافدين. ولكنها عرفت نوعاً من الكهانة الفردية المنتشرة في الأوساط السامية المجاورة. عربياً يشير لفظ الكاهن إلى الرائي أو العراف الذي يتنبأ بالغيب ويستكشف المجهول عبر الاستعانة بالجن، أو كائنات دينية أخرى يمكن أن تمثل آلهة محلية. من إحدى الزوايا كانت الكهانة العربية نوعاً من النشاط الديني البدائي، ولكنها كانت تبدو، من زاوية أخرى، مجرد عرف اجتماعي تقليدي لا يستمد قوته الإيهامية من مصدر سماوي معلوم.

ولذلك فإن النفي الوارد في الآيتين السابقتين لا يهدف إلى إنكار حضور المؤسسة، التي كان غيابها واضحاً في الديانة الناشئة؛ بل يتعلق بإنكار أن تكون هذه الديانة ضرباً من مقولات الكهان، الذين كانوا يستخدمون الأسجاع الموزونة ضمن أدوات إبهار سمعية ومرئية ذات طابع غرائبي[186].

= Religion in Ancient Egypt, Ibid.

وكذلك: ريدفورد، المرجع السابق.

(186) لمراجعة شاملة حول الكهانة في العصر الجاهلي، انظر الدراسة الموسعة التي قدمها توفيق فهد تحت عنوان «الكهانة العربية قبل الإسلام: الكاهن، الكاهنة، النبي، الشاعر، الحازي، الساحر، الرائي، العراف، الرب، ذو إله، الحمس»، الترجمة العربية، قدمس للنشر، بيروت، 1966م.

غياب المؤسسة الرسمية، وخصوصاً في المراحل المبكرة بعد التجميع، ساهم في تسليط الضوء على الكتاب وإبرازه كمصدر معنوي (نظري) منفرد للسلطة الدينية. ولكن عملية التنظير المنظمة في عصر التدوين (ظهور النصوص الجديدة وتبلور العلوم) التي أعقبت الانشقاق المذهبي، ستسفر عن نشوء طبقة الفقهاء التي ستتحول إلى «مؤسسة» معنوية تعمل في كنف الدولة، أو غير بعيد عنها. كان دور هذه الطبقة يتزايد مع تتابع حركة التدوين من ناحية، وتراجع دور الدولة (السنية) القابضة من ناحية أخرى.

مع ظهور الدولة القومية الحديثة، ورغم بنيتها العلمانية، ستعود الدولة إلى تقمص دورها كراعية للدين في إطار عصري، لأسباب براجماتية تتعلق باحتواء التدين الشعبي التراثي. في غضون ذلك سيتم إلحاق طبقة الفقهاء بجهاز الدولة الحكومي ما سيكسبها خصائص بيروقراطية ذات طابع مؤسسي. ولكنها لم تتحول قط إلى مؤسسة دينية قابضة وذات سلطة مستقلة على النمط العبري المسيحي.

يصحّ ذلك بوجه عام على مستوى الإسلام السني، أمّا شيعياً فثمة اختلاف نسبي يتمثّل في تكون مبكر لما يمكن اعتباره مؤسسة دينية قريبة من المعنى العبري المسيحي. يرجع هذا التكون إلى مجمل الظروف السياسية التي لابست نشوء وتبلور التشيع في موقع المعارضة. ومع التنظير الكلامي والفقهي الكثيف، والمدعم بكتلة النصوص الجديدة، أفضت فكرة الغيبة الكبرى إلى فكرة «النيابة» المنظمة التي تمارس سلطات الإمام التنظيمية والإرشادية، وهي سلطات أوسع فيما يتعلق بالمجال الخاص (الفردي) قياساً إلى السلطات التقليدية للدولة السنية[187].

* * *

(187) انظر كتابي: السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية، الفصل الخاص بالنظرية الإمامية، الميثولوجيا المؤجلة.

الفصل الثاني

في السياق التوحيدي العام

النسق الكلي وتباينات اللاهوت

النسق الكلي

-1-

الوحدة والتعدد

بحسب العقل التوحيدي، يعني حضور المطلق تغييب أيّ فاعليّة للاجتماع على اللاهوت، ومن ثم نفي فكرة التطوّر، فالديانة التوحيديّة ليست تطويراً لتجارب تديّن سابقة عليها؛ بل هي نشأت مكتملة منذ البداية كما هي عليه. أمّا الديانات الأخرى فهي تحريفات آثمة لهذه الديانة الأصلية ناتجة عن فعل الشيطان، وليست تجليات مشروعة لفكرة المطلق ناجمة من تباين البيئات والثقافات التي ظهرت فيها، وينطبق ذلك على أشكال التدين البدائية التي افترض الإناسيون وجودها في العصور القديمة، فهي بدورها نكوصات بشرية عن الحقيقة الإلهية التي سبق إدراكها من قبل الإنسان، والتي هي كامنة فيه، ولكنها تعرضت للنسيان أو التحريف.

في المقابل، يفضي غياب المطلق أو عدم الاحتفال به -بحسب العقل الوضعي- إلى تفسير التعدد الديني حصراً بآليات الاجتماع التي تشتغل داخل

العالم، والتي تؤدّي إلى إفراز ثقافات وتصورات متباينة في البيئات الجغرافية والسياقات التاريخية المتباينة. أما السمات المشتركة التي تجمع بين الديانات المتعددة، والتي تبدو متواصلة، فيمكن تفسيرها بفكرة التناقل، وفكرة التطور عن منابع النقل المبكرة ذات الأصل الاجتماعي.

ولكن المشكل يظلّ قائماً بالنسبة إلى الطرحين؛ الأول: في تفسير التعدد والتطور اللاهوتي رغم وحدة المصدر، والثاني في تفسير الاشتراك اللاهوتي رغم التعدد والتطور. فكرة التحريف، بما هي متبادلة بين جميع الديانات، لا تكفي لشرح التعددية الدينية كظاهرة واقعية (بعيداً عن فكرة التأثيم التي تماهي بين الوجود والشرعية)، ويظل السؤال مطروحاً عن تعدد صور «التحريف» لماذا يتخذ صيغة بعينها في سياق بيئي بعينه[188]؟ كما أنّ فكرة التناقل لا تكفي لشرح تواصل حضور الفكرة المطلقة في البيئات المتباعدة المختلفة عبر التاريخ، فضلاً عن كونها لا تشرح أصل الحضور الأول للفكرة.

بطبيعة الحال، لا يريد هذا الفصل العودة إلى جدل الطرحين حول وجود المطلق في ذاته، وهذه مسألة مختلفة عن حضور «فكرة» المطلق في العالم، وتأثيرها العميق والمتواصل في التاريخ البشري، الأمر الذي يصعب تجاهله من قبل الطرح الوضعي[189]. كلا الطرحين لا يجمع بين المطلق والاجتماع. ما أريد مناقشته هنا هو تفسير التعدد من خلال الجمع بين المطلق والاجتماع: وجود المطلق لا يعطل تأثير الفعل الاجتماعي، وليس ثمّة

(188) فكرة التضليل عبر قوة غيبية مفارقة للاجتماع هي كمفهوم التحريف عموماً، فكرة لاهوتية داخلية، لا تحظى بأي صلاحيات احتجاجية خارج دائرة الجدل الديني الخاص.

(189) المسألة الأولى غير قابلة للحسم بمعيار منهجي مشترك بين الطرحين، أدوات الطرح الديني النقلية والعقلية غير كافية للإثبات. وأدوات الطرح الوضعي التجريبية غير مجهزة لاختبار النفي. أما المسألة الثانية فليست محل إنكار من قبل العقل الوضعي.

تناقض بين الإيمان بالله وفاعلية المؤثرات الطبيعية (الجغرافية والتاريخية)؛ لأن المطلق الإلهي لا يعمل إلا داخل الاجتماع من خلال التصور[190]. والمعنى أنّ الديانات ليست الدين المطلق في ذاته؛ بل هي تصورات متنوّعة له، وأن على التفكير «الدياناتي» التنازل عن فكرة احتكار المطلق وحصره في تصوره الخاص، الذي هو اجتماعي تاريخي بالضرورة.

ثمة ديانات تاريخية ثلاث تنسب ذاتها إلى نسق لاهوتي واحد.

كيف نقرأ وحدة النسق مع التعدّد، والتعدّد مع وحدة النسق؟ أو كيف نقرأ اللاهوت التوحيدي بما هو نسق كلي من ناحية، وبما هو مفردات (ديانات) من ناحية ثانية؟ ما العلاقة بين هذه المفردات؟ أَهي علاقة تناقل تطوري محض، كما يقول الطرح الوضعي، أم علاقة تشابه تنم عن المصدر المشترك المفارق كما يقول الطرح التوحيدي العام؟ لكن سواء كانت العلاقة محض تناقل، أم مجرد تشابه، فالثابت أنّ كلّ ديانة تشكلت على ما هي عليه بسبب سياقها الاجتماعي التاريخي الذي أعطاها صياغتها المتمايزة.

تستطيع كل ديانة أن تتحدث عن مشترك إنساني (لأن المشترك الإنساني موجود فعلاً)، ولكنها لا تستطيع إخفاء السمات المحلية والإقليمية المحفورة على ملامحها بفعل الأيكولوجيا وتاريخ الثقافة. كيف نقرأ هذا التشكل المتمايز؟

تتحدث كل ديانة -في الواقع- لا عن نسق «كلي» يتفرع إلى مفردات متعددة، بل عن نسق «واحد» يحدث الانحراف عنه. هذا النسق بما هو صادر عن المطلق موجود في ذاته قبل حدوث الانحراف أو التعدد؛ أي قبل تشكل أفراده في التاريخ.

في المقابل يسلم التفكير الوضعي بوجود خصائص مشتركة تجمع بين الديانات الثلاث، يمكن الإشارة إليها كنسق كلي أو عام، ولكنه لا يبني هذا

---

(190) انظر: الدين والتدين، الفصل التمهيدي، مصادرات أولية.

النسق على المطلق كفكرة مفترضة ذات وجود سابق على تعين أفراده في الواقع؛ بل عبر استقراء الأفراد (الديانات) وملاحظة السمات الجامعة بينها. الكلي هنا هو بعينه أجزاؤه لا أكثر. النسق لاحق على تشكل أفراده، وتكوّن الديانات هو الذي صنع النسق وليس العكس.

في جميع الأحوال لدينا -الآن- خصائص واضحة تشكل ثقافة تدين مشتركة تجمع الديانات الكتابية الثلاث ويمكن مقارنتها بثقافات تدين كلية أخرى، على المستويين الجغرافي والزمني، كثقافة التدين السائدة في الشرق الأقصى، أو ثقافة التدين السابقة في محيط الشرق الأدنى ذاته.

-2-

النسق الآسيوي - ديانات الجوهر

مقارنة النسق التوحيدي بالنسق الجغرافي البعيد في الشرق الأقصى تكشف عن اختلاف جذري في طريقة التفكير والتعاطي مع المسألة الدينية ككل. لسنا بصدد تجليات متعددة لمصدر إلهي واحد؛ بل بصدد أفكار متعددة حول معنى المصدر من حيث الأصل، ثمة فوارق جوهرية واضحة ذات طابع ثقافي تبدأ من الأرضية الأنطولوجية التي تحدد الوعي بالوجود، وطبيعته وعلاقاته، وتنعكس على الوعي بالإله وطبيعته وعلاقاته.

تتماشى الرؤية التوحيدية مع أرضيتها الأنطولوجية «الثنائية» التي تفرق بين الذات والموضوع؛ ثمة ذات واعية وثمة موضوع للوعي. الإله كائن مفارق للذات وللعالم. وهو موضوع لوعي الذات البشرية، فيما هو نفسه ذات واعية (بالمعنى الذي يدرك به الإنسان الوعي)، ولذلك فهو ذات أو «روح» متعينة لها خصائص بشرية مشخصة تشمل العلم والإرادة وقدرة الفعل، وهي تهتم بالإنسان وتتواصل معه بواسطة الوحي، وتلزمه بالتكاليف التي يتوقف على طاعتها مصيره في نهاية المطاف. من هذه الأرضية الثنائية السائدة في الشرق الأدنى القديم، انطلقت التجربة العبرية وتطورت في مسار اتجاهها ذاته.

في المقابل تنسجم ديانات الشرق الأقصى الهندية والصينية واليابانية، إجمالاً، مع خلفية تفكير لا ثنائية: في الهندوسية -الجذر الأكثر قدماً والأوسع تأثيراً- لا يوجد انفصال «حقيقي» بين الله والذات والعالم. ثمة حقيقة كلية شمولية واحدة تستغرق الوجود، هي «براهمان المطلق» لا يوجد ذات مستقلة عن الوجود الإلهي كي تستطيع إدراكه كموضوع. وليس ثمة وجود إلهي مستقل ومتعين كي يمكن إدراكه من قبل الذات. التمييز وهمٌ خلقته الأسماء والأشكال؛ وهو مفهوم فقط على المستوى الظاهري (غير الحقيقي)، حيث يمكن التسليم بوجود آلهة لتلبية طرائق التفكير البشري التي تميل إلى الثنائية، وهي مقبولة على تعددها بوصفها تجليات للحقيقة الكلية الواحدة[191]. تقر الهندوسية بوجود إلهي يمكن إدراكه بالوعي البشري هو «براهمان المشروط» إشفارا، ولكنه يظل في النهاية جزءاً من العالم الظاهري غير الحقيقي[192].

براهمان المطلق -إذاً- جوهر كليّ مجرد، لا روح متعيّنة. ولذلك لا يتأتّى له أن يتمتع بصفات حيّة تتيح الاتصال بالبشر، وبالتالي، لا مجال للحديث عن وحي شخصي.

في الواقع، لا تبدو فكرة «براهمان المطلق» مطابقة تماماً لفكرة «الله» كما يدركها العقل الكتابي، هي تبدو أعم. وتشير إلى مستوى مختلف من التعاطي مع المعنى الديني، فكرة الإله حاضرة، ولكن من منظور مغاير جداً لمثيله في تدين الشرق الأدنى ودائرة المتوسط، لا يتعلق الفارق بطبيعة الإله في التصوّر

---

(191) نيخيلاناندا، مصدر سابق، ص22.
لا تتحدث الهندوسية عن حلولية مباشرة بالمعنى الفج «حيث جميع الموضوعات الجزئية هي الله»، بل عن وحدة وجود كلية مجردة، تشبه مفهوم اسبينوزا عن الجوهر الواحد بأصوله البارميدية. وبالتالي فإنّ الله ليس روحاً وليست له، من ثمّ، خصائص شخصيّة ذات بعد غائي.

(192) انظر تحليلات نيخيلاناندا للبراهمان المطلق، والبرهان المشروط «إشفارا» الذي يقابل الإله الشخصي في التدين التوحيدي، ص27-47.

فحسب؛ بل بالمقدمات القبلية للتصور ونقطة البدء فيه، نقطة البدء أو مركز الثقل هنا ليس الإله؛ بل الحقيقة الكلية النهائية. وهذه فكرة أوسع من فكرة الإله.

وحدة وجود كلية «pantheism» تقارب معنى الجوهر، وتعبّر عن ذاتها بشكل تجريدي خالص يشي بروح تأملي وانسحابي بعض الشيء.

ولكن هذه الفكرة ستعبر عن ذاتها في الوعي الصيني المجاور، من خلال الطاو «tao»، أو الطريق المؤدي إلى الانسجام والنظام في الطبيعة والكون والإنسان ككل، وهي فكرة أكثر عملانية، وتعكس اهتماماً أوضح بالعالم والطبيعة وحياة الإنسان على الأرض.

وفي اليابان ستقوم الديانة القومية الشنتو «shen- tao» (أو طريق الآلهة بحسب اشتقاقها من الصينية) على فكرة الطاو، بمضمون ياباني وطني أكثر وعياً بالطبيعة والعالم وأكثر علمانية. لكنها ستتطور لاحقاً عبر الاحتكاك بالديانة البوذية ذات الأصل الهندي[193].

بوجه عام، يتكون داخل المحيط الثقافي الإقليمي مجال تداولي مشترك من الأفكار والمفاهيم المتقاربة ترجمة للشواغل المتشابهة التي تفرضها الجغرافيا، وهي الأفكار والمفاهيم التي تشتغل عليها أنماط التدين المتعددة داخل المحيط، أو تدور حولها بنسب أو تمثلات أو صيغ متعددة. تنشأ الديانات انطلاقاً من سياقها الثقافي العام، وتتطوّر في مسار اتجاهه ذاته، ويؤدّي الاحتكاك والتداخل إلى سهولة التناقل والتناص فيما بينها.

يفسر ذلك لماذا ظهر النسق الكتابي هنا؟

---

(193) تعبر الشنتو عن ديانة قومية ذات طابع علماني؛ فهي تقديس لمنهج أو طريقة حياة خاصة بالشعب الياباني، وشديدة الارتباط بماضيه وحكامه، أكثر منها عقائد أخروية رغم وجود آلهة.

لإلمام عام بتاريخ الشنتو، انظر:

Masaharu Anesaki, History of Japanese Religion, London: Kegan Paul Trench Trubner, 1930.

وهو ما يشرح مثلاً: لماذا تبدو اليهودية، رغم الفوارق، أقرب إلى ديانات الشرق الأدنى المجاورة في مصر وسورية والرافدين منها إلى ديانات الشرق الأقصى البعيدة في الهند والصين واليابان. ولماذا لم تظهر فكرة الطاو في سياقات التدين الأولى، ولماذا لم تعرف الهندوسية ظاهرة الأنبياء المتفشية في العهد القديم. ولماذا انبثقت المسيحية من اليهودية، ولم يكن لها أن تنبثق من الهندوسية، ولماذا انبثقت البوذية من الهندوسية، ولم يكن لها أن تنبثق من اليهودية[194]. ولماذا لم تظهر الجاينية وديانة السيخ في الشرق الأوسط.

لقد ظهرت الجاينية نتيجة لاحتكاك البوذية بالهندوسية. التقارب الأصلي بين الديانتين هو ما جعل الفكرة المحورية للجاينية تدور حول «الانعتاق» أو الخلاص من العودة المتكررة للروح داخل العالم، من خلال مناسك تهدف إلى قهر الجسد ورغباته التي تشد الإنسان إلى المادة والخطيئة. ثمة آلهة متعددة في السماء، ولكن لا علاقة تربطها بالإنسان من نوع العلاقات الشخصية. وانعتاق الإنسان لا يتأتى بالصلاة للآلهة، بل بمجاهدات الفرد في ممارسة القواعد النسكية؛ أي الاعتماد على ذاته، فالإنسان، بحسب أقوال ماهافيرا المأثورة، صديق نفسه «فلماذا تسعى لمعرفة صديق خارج نفسك»[195].

---

(194) ينظر إلى البوذية كحركة إصلاحية ظهرت داخل الهندوسية في القرن السادس قبل الميلاد، رغم أنها لا تعترف بسلطة الفيدا، وبحسب آني بيرنت «البوذية هي ابنة الهندوسية وتعاليمها وضعت لتكون أقل ميتافيزيقية، وعملية بشكل مباشر. كما أن الشكل الذي وضعت به مخصص لنشر هذه التعاليم خارج حدود الهند ذاتها.... البوذية الشمالية كما نجدها في التبت والصين قريبة جداً من الهندوسية في تعاليمها عن الآلهة واستمرارية الأنا، والحياة بعد الموت، والطقوس والاحتفالات والمانترات السنسكريتية... أما البوذية الجنوبية فقد اختفى الجانب الصوفي في تعاليمها، وبقي منها نظامها الأخلاقي».
انظر نيخيلاناندا، سوامي، السابق، ص15.

(195) لمطالعة عامة في مبادئ وتاريخ الجاينية، انظر:

- Chand Rampuria, Jainism as a Faith and a Religion, Calcutta: Sri Jain Swetamber Terapanthi Mohasabha, 1946. =

ولم يكن لعقيدة السيخ أن تظهر إلا بعد استقرار الإسلام في الهند بخمسة قرون، فهي مزيج يجمع بين التوحيد الإسلامي الخالص وأفكار الهندوسية التي تقول بالعودة المتكررة إلى الحياة، وبأن العالم زائف وغير حقيقي، ثمة إله واحد للكون هو «الاسم الحق» الذي يوصف بالعطوف. أما الخلاص من العودة المتكررة فيأتي بالفناء في الاسم الحق وممارسة التقوى. وبحسب المؤسس ناناك (1469-1538م) إن الله منبث في الأشياء، وهو كامن في قلب الإنسان بحيث يسهل الوصول إليه، ولذلك لا أهمية للطقوس الشكلية التي لا يحتاج إليها الله، والتي يبالغ فيها كل المسلمين والهندوس، «لماذا تذهبون إلى الغابة بحثاً عن الله؟ لقد وجدته في بيتي؟»[196].

ويشرح ذلك -أيضاً- لماذا لم تظهر فكرة «الشريعة» السماوية في منظومة التدين الهند-صينية، وظهرت في منظومة التدين الكتابي، بدءاً من النسخة الأولى (اليهودية) وانتهاء بالنسخة الأخيرة (الإسلام)، (ثمّة اختلاف نسبي في الحالة المسيحية يفسره الاجتماع السياسي الروماني، وهو اختلاف عملاني في الدرجة، لا في النوع أو المبدأ).

الله بما هو جوهر كلي غير منفصل عن الذات والعالم، ليس روحاً متعينة؛ بل هو كلٌّ تجريدي؛ أي وجود فارغ لا ينطوي على غايات مباشرة لذاته، أو حيال العالم، وبالتالي يمكن تصوّره كذات مهتمة، أو كـ «مشرع» معنيّ بترتيبات تفصيلية متغيرة في الزمان والمكان خاصة بهذه الجماعة أو تلك. قواعد التشريع الاجتماعي، في هذه المنظومة، أرضية نابعة من العالم كما هو واضح في التعاليم البوذية والكونفشيوسية.

= - N. Tatia, Studies In Jaina Philosophy, Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951.

(196) لمطالعة عامة في مبادئ وتاريخ السيخ، انظر:

- Khushwant Singh, A History Of The Sikhs, 2 Volumes, Princeton University Press, 1966.
- W. H. McLeod, Early Sikh Tradition, Oxford, Clarendon Press, 1980.

وهي، في المقابل، سماوية موحاة من الإله بأدق تفاصيلها بحسب الطرح التوحيدي الكتابي. ليس الأنبياء مجرد مصلحين اجتماعيين حملوا أنفسهم مهمة وعظ الناس؛ بل هم رسل مكلفون بتبليغ إرادة الإله. الدين ينشأ بالوحي. والديانة، بحسب الرواية العبرية، بدأت أصلاً عندما أراد الإله إظهار عنايته الشخصية بجماعة معينة من البشر، وهي في موضوعها ميثاق تعاقدي بين الإله والجماعة حول الشريعة، هذه العناية ظهرت مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب؛ حيث كان الإله قد قرّر إنشاء الشعب بوعد التكثير والحماية. وبعد فترة انقطاع، عاد الإله إلى رعاية الشعب إبان أزمته في مصر، فخطط له عملية الخروج منها والدخول إلى كنعان، وتعاقد معه على استمرار الحماية مقابل التزامه بتنفيذ الشريعة(197).

ماهية الإله

جوهر مجرد/روح شخصي

-3-

يدرج هيجل ديانات الجوهر في مرحلة الدين الطبيعي، وهي المرحلة الأولى (البدائية) في سلم تطور الفكرة الدينية(198). وهي إن كانت تتقدم

---

(197) ثمة حضور تاريخي للإله في العالم في لحظتي عناية حادثتين:
لحظة إبراهيم في سفر التكوين، ولحظة موسى في سفر الخروج. في كلتا اللحظتين لا يظهر الإله الحاضر بوصفه الله رب العالم والبشر ككل؛ بل الإله رب الشعب العبري الخاص.
التنظيرات المسيحية اللاحقة ستحاول تخفيف المعنى الإثني لانتقاء بني إسرائيل كشعب مختار (وهو معنى يكشف صراحة عن المضمون التاريخي للاهوت)، عبر القول بأنّ الله أراد من خلال هذا الشعب مخاطبة البشر ككل.

(198) يعالج هيجل الدين ضمن فلسفة الروح أو الفكرة الشاملة: الروح المطلق هو إدراك المطلق بواسطة العقل البشري. المطلق هو الروح، ولذلك فهو لا يمكن أن يعرف إلا كروح. الفن أول صورة لإدراك المطلق، ولكنه يدركه على أنه موضوع =

. . . .

= حسي. ولذلك فهو إدراك غير كافٍ ومتناقض مع نفسه، ومن الضروري أن توجد صورة جديدة لإدراك المطلق لا يكون موضوعها حسياً بل روحاً. «ماهية الروح ليست الشعور أو الوجدان، ولا الانفعال أو الوعي الحسي، ولا حتى الفهم بل العقل، وبعبارة أخرى هي "الفكرة الشاملة" (Notion) أو الفكرة (Idea). ماهية الروح هي الفكر بما هو فكر أو الكلي، وبالتالي فإن أي إدراك حقيقي للمطلق لابد أن يتعرف عليه لا بوصفه موضوعاً من موضوعات الحس، وإنّما على أنه فكر خالص، أو عقل كلي. ومثل هذه المعرفة لا توجد إلا في الفلسفة. ولكن العقل لا يرتفع دفعة واحدة من إدراك المطلق على أنه موضوع حسي (كما في الفن) إلى إدراكه على أنه فكر خالص (كما في الفلسفة)، وإنّما هناك مرحلة وسطى لا يدرك فيها المطلق بطريقة حسية خالصة، ولا بطريقة عقلية خالصة. هذه المرحلة الوسطى هي الدين». ستيس، هيجل، فلسفة الروح، المرجع السابق، ص173، 174. وانظر: المثالية الألمانية، هنس زندكولر، المرجع السابق، المجلد الثاني، الفصل التاسع، مبحث هيجل، الذي حرره ماسياج بوتيبا، ص 791-796.

يتحدث هيجل عن تطور منطقي (ضروري) لا زماني (واقعي) للفكرة المطلقة، يتدرج الوعي البشري بالفكرة المطلقة من الفن إلى الدين إلى الفلسفة. ولكن ثمة درجات داخل الفن، أعلاها الفن الرومانتيكي الذي يحاول الخروج من الصورة الحسية في التعبير عن المطلق، إدراكاً منه لعدم كفايتها في هذا التعبير. ثمّة درجات أيضاً داخل الدين التاريخي «الديانات» في إدراك المطلق كروح كلي أو فكر خالص، أعلاها المسيحية.

في معالجته للدين عموماً، يخلط هيجل بين سلم التطور المنطقي للفكرة المطلقة، وسلم التطور الزمني للديانات التاريخية، فأقدم الديانات في الواقع التاريخي (ديانة السحر) هي أدناها في درجة التطور المنطقي، وآخر الديانات في الواقع التاريخي هي أعلاها في درجة التطور المنطقي (المسيحية، بالنسبة إلى هيجل، هي آخر الديانات فهو يتجاهل الإسلام بشكل غير علمي في الواقع).

يمثل الفكر الهيجيلي قمة الفلسفة المثالية، ليس فقط لكونها عند هيجل مثالية مطلقة، ولكن أيضاً لكونها مثالية ناضجة، لم تعالج علاقة الفكر بالواقع علاجاً سريعاً؛ بل توقفت ملياً حيال جدل الفكر مع التاريخ الاجتماعي، وقدمت رؤية واضحة -بالنسبة إلي- عن كيفية تمثيل الفكرة لمفردات الواقع الاجتماعي. =

درجة على الديانة «المباشرة» التي يمثلها السحر، فإنها تظل بعيدة عن المعنى الحقيقي للدين، الذي يفترض مسبقاً بالضرورة «أنّ الفصل بين العقل الكلي وهو الله والعقل الجزئي وهو الإنسان، قائم بالفعل، ويشعر به الوعي، فهدف جميع الديانات هو بالضبط عبور هوة الانفصال هذه والتوفيق والمصالحة بين الله والإنسان»[199].

في ديانات الجوهر لا يدرك الله على أنّه روح عينية كما ستفعل ديانات الفردية الروحيّة بشكل متدرّج حتى تصل إلى المسيحية، حيث يتحقق المعنى الكامل للدين بحسب هيجل.

= من هنا لا يمكن اتهام هيجل بإغفال البعد الاجتماعي التاريخي في قراءته للدين. ومع ذلك هي تظل قراءة ميتافيزيقية تنطلق من مقولات المذهب الهيجيلي حول «الفكرة الشاملة»؛ حيث «لابد للفكرة أن تحقق ذاتها تحقيقاً كاملاً في الوجود الفعلي، وهي بذلك تبلغ منتهاها، وبالتالي فإن الروح الفلسفي ينظر إليه على أنه الغاية التي يصل إليها مسار العالم» ص202.
البداية هنا هي تأملات الذهن لا معطيات الواقع، فالدين يقرأ كفكرة سارية في الفراغ، تنشأ وتتطور بما هي كذلك. عملية الترتيب اللاحقة للديانات التاريخية يجري تركيبها على نتائج التأمل. النتائج هنا تكون موجهة من قبل الذهن، أي من قبل رؤية ميتافيزيقية. (راجع تركيب هيجل لعقائد المسيحية الأب والابن وروح القدس على اللحظات الثلاث «للفكرة الشاملة»). المحصلة قصور قراءة الدين بما هو ظاهرة واقعية في ذاتها، بدأت داخل التاريخ؛ أي القصور عن قراءة الدين بالمنهج الذي يلبي مطالب التفكير المعاصر.
اللاهوت الذي يطرح كمفهومات كبرى مجرّدة وابتدائيّة، تشكّل -بحسب أية قراءة تاريخية- عبر كثير من الحوادث التفصيلية، والوقائع الطردية، والممارسات الشعبية الجماعية. ورغم كل التحفظات التي أبديتها على منهج الإناسة الكلاسيكية في تفسير الدين البدائي، تبقى النتائج التي قدمها هذا المنهج ذات أهمية وتستحق النقاش، وخصوصاً فيما يتعلق بأسبقية الطقوس والممارسات الاحتفالية ذات الطابع العملي، على تبلور اللاهوت كمقدمة نظرية يبدأ منها الخطاب الافتتاحي للدين.

(199) ستيس، هيجل، فلسفة الروح، ص179.

بما هو جوهر، «فإنّ الله هو القوة المطلقة (حيث نشاط الجوهر القوة) ولكن قوة الجوهر لا تتحدّد بغايات. ومن ثمّ فإن الله في هذه الديانات ليس هو الإله الحكيم، بل قوة عمياء، والتصور الروحي لله بوصفه حكمة توجه الأنشطة نحو الخير غير موجود. أما الذات بما هي عرض للجوهر فهي ليست حقيقية، أو ليس لها الحق في الوجود المستقل كمقابل للجوهر، ولهذا السبب ليس الروح البشري حراً، ولذلك ترتبط هذه الديانات تماماً بالحكم الاستبدادي في مجال السياسة، فالمؤسسات السياسية لشعب من الشعوب تقابل باستمرار تصوراته الدينية، فعن طريق التصور السامي لله، يمكن أن تكون هناك قوانين خيرة ومحكومة، ولا توجد الحكومات الحرة إلا عند تلك الشعوب، التي تؤمن بدين الحرية، والشعوب الحرة في أعماق وعيها هي التي تعرف الله على أنه روح حر»[200].

أستدعي هيجل هنا -كنموذج كلاسيكي لقراءة الدين كفكرة لا كواقعة- كي أناقش من خلاله خصائص الإله في النسق التوحيدي الكتابي مقارنة بديانات الشرق الأقصى.

لا يهتمّ هيجل بالتوحيد الكتابي كمفهوم تمييزي في تقسيم الدين، فالدين، بما هو إجمالاً مظهر لسعي الروح المطلق للتمثل في العالم، فعل ضروري وموضوعي، وبالتالي فهو من إنتاج عقل واحد وروح واحدة، هي الفكرة الشاملة التي تظهر في جميع الديانات وتجمع بينها مهما تعددت على مستوى الزمان والمكان. تقسيم هيجل للدين مبني على تتبع الفكرة المطلقة، ولذلك هو يدور مع تطور الوعي باتجاه الوصول لإدراك الله كروح عيني. ثمّة مراحل ثلاث كبرى للدين:

1- الديانة الطبيعية: حيث يغيب هذا الإدراك تماماً (تدخل فيها ديانات الجوهر الصينية والهندية).

---

(200) السابق، ص181.

2- الديانة الفردية الروحية: حيث يحضر هذا الإدراك جزئياً (تدخل فيها اليهودية واليونانية).
3- الديانة المطلقة: حيث يدرك الإله كروح عيني بصورة كاملة وصريحة (تمثلها المسيحية).

وثمة مرحلة انتقالية وسط بين ديانة الجوهر وديانة الروح (تدخل فيها الديانات المصرية والسورية والزرادشتية).

وفقاً لهذا التقسيم، لا مجال للجمع بين اليهودية والمسيحية والإسلام في نسق واحد، ففضلاً عن استبعاد الإسلام، الذي لا يكاد يوجد بالنسبة إلى هيجل، تبدو المسيحية (التي بلغت بالتجسيد قمة الوعي بالروح العيني) أقرب إلى الديانات اليونانية (حيث الآلهة أرواح ذات خصائص حسية) منها إلى اليهودية (التي لم تدرك الإله كروح عيني بالمعنى الكامل).

مقارنة بديانات الجوهر، تسمو اليهودية درجة في سلم التطور، فهي تندرج -بحسب هيجل- تحت الديانات الفردية الروحية؛ لأنها تدرك الله كروح شخصي يعمل لغايات، ولكنها، في الوقت ذاته، تشبه ديانة الجوهر؛ لأنها، رغم إدراكها لله كروح، لم تدركه كروح عيني محدد يستخرج منه ذاته بما هي الجزئي المقابل له، بل ككل مجرد لا ينقسم، ولا يوجد في أية صورة حسية، وهنا يكمن ارتباطه بديانة الجوهر؛ «فالعالم المتناهي وجميع الأشياء الجزئية عبارة عن عدم، وهي كلها تتلاشى أمامه. مع ذلك فما دام الكلي لابد أن يستخرج الجزئي من داخله بطريقة أو بأخرى، فإن هذا الإخراج للجزئي يدرك هنا على أنه خلق العالم بواسطة يهوه»[201]. (فكرة

(201) بحسب هيجل ثمة لحظات ثلاث للفكرة المطلقة وهي تسعى للتحقق في العالم، هذه اللحظات الثلاث يتضمنها كل دين بالضرورة:
أ- لحظة الكلية، أو العقل الكلي أو الله كما في ذاته.
ب- لحظة الجزئية، حيث يبدأ انفصال العقل الجزئي عن العقل الكلي، الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية؛ أي يستخرج الجزئي من داخله. هنا يدرك الجزئي نفسه =

الخلق غير حاضرة في الفكر اللاثنائي الهند صيني. ولكن العالم المخلوق على هذا النحو عبارة عن عدم وليس له الحق في الوجود، النتيجة ذاتها التي تفضي إليها فكرة الجوهر). الوجود الخالص خاصية ليهوه، الحقيقة الوحيدة، والغاية الوحيدة، التي يوجد كل شيء لتمجيدها، وهذه هي العبادة. أما وجود الإنسان فهو لا يوصف بأنه ظاهري كما في الهندوسية، بل بأنه يرجع إلى فضل الله ومنته، وبالتالي فهو «أحد هذه الأشياء المتناهية التي يسلبها ويلغيها الواحد. ولهذه الأسباب نجد أن موقف الإنسان تجاه الله هو موقف الخوف من السيد، وبما أن الإنسان ليس له الحق في الوجود ذاتياً فهو خادم مطيع (عبد) للسيد؛ أي ليس حراً»[202].

نظرية هيجل هي، ككل نظرية في فلسفة الدين، مجرد ميتافيزيقا تفرض مقولاتها الاصطلاحية كمداخل لقراءة الموضوع، ما يوجه نتائج القراءة، في نهاية المطاف، صوب رؤية ذاتية. لا غنى عن الفلسفة في بحث مسألة الدين، وخصوصاً في شقه الجواني، ولكن المشكل يكمن في قدرة الفلسفة -كمنهج تأملي- على معالجة الشق البراني الذي يحتاج إلى منهج الرصد الجزئي «التجريبي» وفي قدرتها على التخلص من الميتافيزيقا؛ أي يكمن في قدرة الفلسفة على تجاوز ذاتها كمفسر نهائي مستغنٍ عن التجربة. الدين في الواقع

= «كذات» منفصلة عن الله «كموضوع» مقابل يمكن إدراكه. ويدرك الانفصال كاغتراب عن الله وخطيئة.

ت- لحظة الفردانية التي تؤدي إلى العبادة، فالعقل الجزئي يحاول العودة إلى الكلي، وردم الفجوة التي تفصله عنه؛ أي علاج الانقسام الذي حدث. بذل الجهد في هذه المحاولة هو العبادة. وهكذا فالغرض الأساسي لكل دين هو إعادة الوحدة بين الله والإنسان، الكلي والجزئي.

علاقة الجدل بين الكلي اللامتناهي «الله»، والجزئي المتناهي «الوعي الإنساني» هي التي تجعل إدراك الله من خلال الفكر ممكناً، في تأصيل هذه الإمكانية لدى هيجل، خلافاً لكانط ونيتشه. انظر: المثالية الألمانية، ف9، ب6، ص793-797.

(202) ستيس، مرجع سابق، ص193.

ليس مجرد فكرة تمثل تنوعاً للوعيْ، أعني ليس محض معرفة، بل هو منظومة أوسع نشأت وتواصلت في مجتمع، مكونة من موجودات عينية محسوسة في الخارج تغطي السلوك والوجدان، والعلاقات التي يتقاطع فيها الفردي الجماعي، والبشري مع الطبيعي.

يُقدم الدين في الفلسفة التقليدية، وفي الكلام، كفكرة سارية في الفراغ، تنشأ وتتطور بما هي كذلك. ويقرأ اللاهوت كمفهومات كبرى مجردة وابتدائية، فيما هو في الواقع -وبحسب أية قراءة تاريخية- تشكل عبر كثير من الحوادث التفصيلية، والوقائع الفردية، والممارسات الشعبية الجماعية. وعلى الرغم من التحفظات التي أبديتها سابقاً على منهج الإناسة الكلاسيكية في تفسير الدين البدائي، تبقى النتائج التي قدمتها حول أسبقية الطقوس الجماعية كممارسة على اللاهوت كفكر نظري ذات أهمية وتستحق النقاش.

المقارنة التي أجريها هنا بين نسقي التدين الكتابي والآسيوي البعيد هي مقارنة «وصفية» ترصد الانسجام بين رؤية أنطولوجية (ثقافية) بعينها ونسق لاهوتي بعينه كمؤشر على أصوله التاريخية الاجتماعية. لا أعني بذلك تثبيت الفوارق النظرية المجردة كبنية تحتية، تبدأ منها دائماً تباينات اللاهوت، فكثير من هذه الفوارق نشأت كانعكاس لاحق للتنظير الكلامي؛ أي نتيجة لفعل اللاهوت، الذي كان يعيد إنتاج الثقافة بوصفها أفكاراً قديمة، بعبارة أخرى، لا أريد هنا تفسير اللاهوت تفسيراً فكرياً مجرداً؛ أي لا أريد قراءة الدين باعتباره أفكاراً محضة، فاللاهوت، وهو لا يستغرق الدين، لم ينشأ -تاريخياً- عن تأمل نظري خالص.

هيجل -الذي يمثّل أقصى نقطة في الفلسفة المثالية- لا يرى غير الفكرة المطلقة، ولا يقرأ اللاهوت إلا كأفكار، تماماً كما يقرأ الطبيعة ذاتها، الفكرة المطلقة موجودة بذاتها موضوعياً، والواقع، بما في ذلك اللاهوت، ما هو إلا تمثّل للفكرة المطلقة التي تحقق ذاتها من خلاله، اللاهوت هنا هو صورة من الفكرة المطلقة، وهي التي توجد ذاتها وليس الإنسان يوجدها ولا

الواقع. الله هو الذي يتجلّى لذاته في التاريخ، وليس للإنسان أية فاعلية في هذا التجلي ولا في الوعي به.

نعلم الانقلاب الجذري الذي جلبته الحداثة في نمطية التفكير (كمضمون وكآلية) وهو لم يطل الفلسفة المثالية والميتافيزيقا إجمالاً فحسب؛ بل أيضاً آلياتها المنطقية، بما في ذلك منطق هيجل الجدلي رغم خطواته المتقدمة على صورية أرسطو. لقد أسفر الانقلاب عن أرضيّة تصوّر أنطولوجية جديدة تبدأ من الواقع لا من الفكر، ومن الإنسان لا من اللاهوت، ومعه تحولت زاوية النظر إلى المسألة الدينية، وبرزت الأنثروبولوجيا، التي ستتطوّر من «إناسة فلسفية» تبدأ من الإنسان وتنتهي به، (كينونته، واهتماماته ككائن طبيعي يعيش على الأرض) إلى «إناسة علمية» تربط ذاتها حصراً بالمنهج التجريبي.

-4-

ومع ذلك، نظرية هيجل -وهي في الواقع نتاج جدل عميق داخل المثالية الألمانية وخصوصاً مع شلنج، وكانط، وفيتشه، وشلايرماخر- تقدم نتائج تستحق المناقشة فيما يتعلق باليهودية (مدخلنا للنسق التوحيدي الكتابي) مقابل أنساق التدين التاريخية المختلفة وتصوّراتها لماهية الإله.

الله، بحسب هيجل، روح، والروح تحديداً هو ذلك الكلّي الذي يسمح للجزئي بالوجود الحر المستقل، لكنّ اليهودية، رغم معرفتها بالله كروح، لم تسمح للروح البشري بالوجود المستقل، تماماً كما لو كان عرضاً للجوهر، فهي أصرّت على تجريد الإله ووصمه بصفات الجوهر الفارغة، إن هذا يعني أن اليهودية تجمع المتناقضات في ماهية الإله، حين تضفي عليه خصائص الروح، وخصائص الجوهر معاً.

ما يقدّمه هيجل هو في الواقع تفسير نظري للاهوت العبري في صورته الأخيرة (اليهودية)، التي انتهى إليها عبر مراحل تطوّر طويلة. مثاليّة هيجل التي تناقش الدين كفكرة مطلقة تقفز -طبيعياً- فوق عملية التطور التي تتمّ بتأثير الفواعل الاجتماعية (الواقع المادي):

منذ بداية التدين العبري، بدا الإله روحاً فردانية مباشرة ذات ملامح شخصية وخالية من أيّ تجريد يمكن نسبته إلى فكرة الجوهر الغائبة عن ثقافة المحيط الجغرافي. التجريد سيظهر لاحقاً بشكل تدريجي مع تفاقم التنظير والاحتكاك الثقافي (اليوناني خصوصاً) وبتأثير مباشر لفكرة التوحيد[203].

بدا التدين العبري من نقطة التدين السائدة في المنطقة ذات الثقافة الثنائية الصريحة، وفي مرحلته المبكرة كان الإله -الذي سيكتسب لاحقاً اسم يهوه- يشبه إجمالاً آلهة الشعوب المجاورة في مصر وسورية والرافدين، من حيث كونه روحاً حية تحمل صفات شخصية واضحة، والفارق النسبي هنا يظهر في أن الإله، الذي كان يتمّ التعبير عنه بصورة رمزية ذات طابع سياسي مباشر ومرتبط بالطبيعة (كائنات حية حيوانية وبشرية)، سيتخفّف من هذا الطابع ليتم التعبير عنه بالكلام (سيرتبط بذلك لاحقاً ظهور فكرة النص/ الكتاب).

ويظهر الفارق النسبي أيضاً في فكرة «العناية» التي تعبر عن مضمون روحي

---

(203) سنقابل صياغات تجريدية واضحة في الأسفار المتأخرة الأكثر تأثراً بالأفكار اليونانية كالمزامير (89/ 2) وملاخي (3/ 6). وسيقدم فيلون -كنموذج للتنظير للمتأخر- تجريداً فلسفياً صريحاً يدمج التوراة بأفلاطون وبالرواقية، وفيه «يفلت الله من أيّ تحديد، فكلّ ما يمكن لعقلنا أن يطمح إليه إنما هو وجود معرفة أنه توجد علة للكون، ومن قبيل الحماقة أن نريد معرفة طبيعتها وصفاتها. بيد أنّ الله المتعالي إلى هذا الحدّ يمكن أن يدخل في علاقة بالعالم وبالإنسان بواسطة "قوى" غير مرئية، ولكن يمكن إدراكها بالعقل يماثل فيلون بينها وبين "الأفكار" الأفلاطونية. وفي مقدمة هذه القوى اللوجوس، وهو فاعل الخلق ووسيط لصالح الإنسان. ويلتر، ج، «الهرطقة في المسيحية»، مرجع سابق، ص51، 52. وانظر المقابلة التي يجريها بين لوجوس فيلون ومفهوم «الكلمة» في إنجيل يوحنا باعتبار الأول مجرداً تمام التجريد قياساً إلى الثاني.

لكن علينا التنبه إلى أن التدين الشعبي اليهودي -كما هو عموماً- يظلّ أكثر ميلاً إلى مفاهيم التشخيص البسيطة منه إلى مفهوم التجريد، الذي يظهر في خطاب التنظير الكلامي. كما أنّ صياغات التجريد في الأسفار تظلّ أخف من مثيلاتها في هذا الخطاب الأخير.

وثنائي صريح. صار الإله أكثر وأوضح انغماساً في العالم مختزلاً في جماعة بشرية محدودة. تمثّل ذلك في رعايته الأولى للآباء، ثمّ في تدخله المباشر لحماية الشعب في مصر، وإشرافه على عملية انتقاله إلى أرض كنعان، وكذلك -وهو الأهم- في وضع شريعة (قانون تفصيلي دائم) لحياته على الأرض.

التجريد اليهودي اللاحق لم تصدر عنه فكرة الجوهر؛ بل كان محاولة لتنزيه الإله عن التماثل مع البشر ومع الآلهة الأخرى (الوثنية). وفي سياق التدين المبكر -حيث تسبق الأعمال التنظير- لم يتعامل الوعي العبري مع المسألة كما يقرؤها هيجل: التجريد يتناقض مع الروحية، بل كان يسجل بشكل تجميعي أفقي ممارسات التدين التي تنتسب إلى الشعب عبر عدة مراحل في مدى زمني طويل. ولذلك فهو ضم مقولات التجريد اللاحقة إلى ممارسات التشخيص المبكرة.

بطبيعة الحال، ظلّ على التنظير العبري مواجهة مشكل التوفيق بين صفات الروح العيني الحية الشخصية وصفات التجريد الكلية المصمتة، وهو المشكل الذي سيستغرق جانباً من التيولوجيا اليهودية، والذي سينتقل إلى علم الكلام الإسلامي بحكم التشابه التصوري في ماهية الإله، وصفاته التي عادت -بعد انقطاع المسيحية- تجمع بالشكل الأفقي النصي ذاته بين صفات الروح العيني الشخصية، وصفات التجريد الكلي المصمتة.

لقد بدأ التديّن العبري بالتشخيص، وانتهى مع اليهودية إلى إضافة التجريد، ومعنى ذلك أنّ اليهودية كانت تتطوّر عكس اتجاه حركة الفكرة المطلقة (التي هي حقيقة موضوعية مطلقة تشقّ طريقها في العالم بقوتها الذاتية) بحسب نظرية هيجل. ولذلك ظلت ديانة غير مكتملة من حيث لم تصل في وعي الروح إلى تمامه؛ أي لم تشخصن الإله إلى حد التجسد كما ستفعل المسيحية.

في المسيحية اكتمل تجلي المطلق كروح عيني، حيث تم اندماج الإنسان بالله، فهي الديانة المطلقة. يشرح في (فينومينولوجيا الروح): «إن صيرورة

الذات الإلهية إنساناً، أو كون الذات الإلهية لها بالجوهر مباشرة شكل الوعي، ذلك هو المضمون البسيط للدين، ففيه تصبح الذات مدركة ذاتها من حيث هي روح أو هي ما لها من وعي بكونها روحاً»[204]. ويطابق هيجل بين لحظات تحقّق الفكرة المطلقة الثلاث والمسيحية كالآتي: لحظات الفكرة المطلقة هي: 1- الكلي-ينشطر في 2- الجزئي، الذي يعود للاتحاد مع الكلي في 3- الفردي. «وهي تظهر في التمثل المسيحي على هيئة الله كما هو في ذاته قبل أن يخلق العالم (الأب)، والخطوة الثانية: هي أن يصبح الكلي جزئياً، أعني يخلق الله العالم أو الطبيعة بما في ذلك الإنسان، إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان متناهياً وجزءاً من الطبيعة، ثمّ يعود الجزئي إلى الكلي، وتلك هي الكنيسة. وهذه الدوائر الثلاث هي الله في ذاته (مملكة الأب)، والعالم (مملكة الابن)، والكنيسة (مملكة الروح)[205].

-5-

مثلت فكرة التجسّد الإلهي انقلاباً حاداً في التفكير الديني اليهودي، الذي كان قد قطع شوطاً طويلاً باتجاه التجريد. وهي الخاصية التي حولت المسيحية من مجرد انشقاق يهودي إلى ديانة مستقلة. لكن المسيحية ظلت تحتفظ بيهوه في صورة الأب. أو بعبارة أدق ظلت تحتفظ بالكثير من يهوه في الكائن الإلهي الذي انبثق من جوف الجدل اللاهوتي المتواصل على مدى القرون الأربعة التالية[206].

---

(204) المثالية الألمانية، المرجع السابق، ص408.

(205) ستيس، مرجع سابق، ص197-198.

(206) كانت العقيدة المسيحية -بتعبير ويلتر- «لا تزال في الطور الضبابي، إذا أمكن القول، إبان المرحلة التي سبقت مجمع نيقية، كان تفسير النصوص المقدسة "التي لم يتم الإجماع عليها أصلاً" يتم من قبل أيّ كان. ووسط المشادات والصياح ولدت الكريستولوجيا، أو مجمل النظريات المتعلقة بشخص المسيح وعلاقته بالله والإنسان. وسجالات تلك الحقبة كانت لا تزال تخفي مسألة =

كانت المؤثرات اليونانية قد أصبحت حاضرة بوضوح شديد إلى جانب الأفكار الغنوصية(207). وإجمالاً، كانت فكرة التجسّد تكمن في خلفية الجدالات العنيفة السابقة واللاحقة على مجمع نيقية: في أفكار مارسيون الذي تحدث في القرن الثاني عن إلهين متعاقبين متعارضين في الطبيعة، أحدهما المسيح إله المحبة الذي سينتصر على إله العدل القاسي، وهو روح خالصة، ومن ثمّ تجسُّدُه ظاهريٌّ وليس حقيقياً، وكذلك أفكار «أريوس» الذي جادل في القرن الرابع حول إمكانية أن يكون «الابن» هو كلمة الله المتجسد أبدياً، بما أنّ له بداية. وأيضاً في أفكار نسطوريوس، التي صارت في القرن الخامس تقرأ التجسد علامة على إنسانية المسيح(208). بوجه عام كانت البيئة

= الثالوث، التي ستثير لاحقاً جدالات عنيفة جداً، فلن يعلن بروزها قبل ظهور الأريوسية وإدانة مجمع نيقية الأول لها». ويلتر، ص47.

(207) منظومة تفكيرية ذات طابع فلسفي شديد الارتباط بمنطقة التفكير الديني، فهي معنية بالبحث في نشأة الكون والإنسان. وفيما ظهرت بوضوح في الإسكندرية الهيلينية قبل المسيحية، يرجع بها البعض إلى ينابيع مختلطة مصرية وكلدانية وفارسية.
الغنوص «gnosis» يعني المعرفة، وهي شيء مختلف عن العقيدة «Pistis»؛ فالأولى مقصورة على النخبة المطلعين على كوامن الأشياء، والثانية متاحة لجمهور الناس.
ثمة كائن أسمى متعالٍ لا يمكن الإحاطة به، وثمة عالم سفلي مادي فاسد. الكائن الأسمى كامل، ولذلك فهو لم يصنع العالم المخلوق من مادة ناقصة. ثمّة صانع وسيط له طبيعة إلهية، هو من صنع العالم الفاسد، هذا الصانع الوسيط هو واحد من مجموعة كائنات وسيطة تسمى الأيونات «e'ons» من (aion) اليونانية بمعنى الخالد.
وفقاً لبازيليد الغنوصي المصري، إله اليهود هو أيون موكول إليه حكم السماء الأخيرة، وهو خلق العالم. أمّا يسوع فهو أيضاً أيون سماوي نزل إلى العالم تحت القمري ليخلص الناس، ويحرر الشرارة الإلهية الكامنة فيهم. وبما هو كائن إلهي لا يمكن أن يكون جسداً إنسانياً. فكرة الأيون تغني عن فكرة التجسد كوسيط بين الكائن الأسمى اللامادي واللامتناهي، والعالم الفاسد المادي والمتناهي.

(208) في المفهوم الأساسي للأريوسية: الله غير مولود وغير مخلوق؛ أي لا بداية له، وبالتالي لا يكون الابن منبثقاً عن الأب، كما يقول فالينتينوس الغنوصي، وليس مختلطاً معه وفقاً لنظرية سابيليوس؛ لأن هذا يجعل من الأب كائناً مركباً ومنقسماً =

الرومانية المشبعة بوثنية هيلينية، والتي انتقل إليها النقاش، أكثر تقبلاً للتعاطي مع فكرة التجسد من البيئة الأصلية للاهوت اليهودي.

السمات الروحية التجريدية التي كانت ليهوه ظلّت تحكم التفكير المسيحي الناشئ وهو ينظر إلى التجسد من خلال المجادلات التأسيسية العنيفة مع الأريوسية والنسطورية. الإشكاليات الكبرى، التي اتخذت عناوين التثليث، والطبيعة المزدوجة، والواحدية، هي في حقيقتها تجليات أو صيغ متنوعة لإشكالية التجسد. كانت الروحية الخالصة والمجردة لله هي المقدمة الأولى التي انبتت عليها أطروحات نسطوريوس، فبما أنّ الله روح خالصة لا يمكن أن يكون وُلِدَ من امرأة، لا يمكن للجسد أن ينجب إلا الجسد، ومريم لم تلد إلا الإنسان الذي تجسد فيه كلمة الله، القول بالتجسد لا ينطوي على شبهة وثنية، يتساءل نسطوريوس: «أليس القول إنّ لكلمة الله، الأقنوم الثاني في الثالوث، أماً، تبريراً للوثنيين الذين يعطون أمهات لآلهتهم»[209].

التنظير المسيحي الرسمي -وقد كان عليه تأصيل مقولة التجسد التي تبناها بولس ويوحنا، والتي كانت مفهومة على مستوى الثقافة الشعبية في المحيط الروماني- وجد نفسه محصوراً بين التجريد «اليهودي» من جهة، والتجسيد «الوثني» من جهة أخرى، وهو اشتغل من داخل هذه المنطقة الوسطى، وأفرز عبر مناورات خطابية يونانية مفهوماً شديد التعقيد (بالذات لجمهور الناس العاديين) حول الإله المجرد والمجسد، الواحد والثلاثة معاً.

لقد ولدت المسيحية -تقريباً- كلاهوت خالص، فهي انبثقت كديانة من رحم مجادلات نظرية ذات طابع يوناني صريح، ولم تبدأ في شكل ممارسات

= ومتغيراً؛ أي جسداً. انظر: ويلتر، ص79. وينتهي نسطوريوس إلى أن المسيح إنسان، أقام فيه كلمة الله «كما في هيكل»، فهو فقط حامل لله.

ومع ذلك ظلّ نسطوريوس يميّز في يسوع بين شخصين إلهي وبشري؛ ثمّة طبيعتان منفصلتان من حيث الماهية، ولكنّهما متصلتان في المحبة.

(209) ويلتر، ص92.

مجتمعية سلوكية وطقوسية، ثم تطوّرت إلى تنظير اللاهوت، كلما كان الشأن في الديانات السابقة بما في ذلك اليهودية (مع فارق نسبي للأخيرة حيال سابقاتها في الشرق الأدنى) فقد تلاشت الشريعة كأطر تكليفية ملزمة، وتراجعت الطقوس إلى المرتبة الثانية. صار اللاهوت هو أصل الدين بالمعنيين الزمني والموضوعي، وفي هذا الإطار سيكون في وسعنا قراءة المسيحية كفكرة وكواقعة في وقت واحد معاً ـ أعني بالضبط أنّ قراءتنا للمسيحية لتكوين صورة شاملة عنها لن تتطور كثيراً إذا بدأنا من نقطة الفكرة، على عكس الحال بالنسبة إلى اليهودية والديانات الأسبق[210]. إنّ ذلك سيكشف عن حجم المؤثرات النظرية (الهيلينية أساساً والغنوصية) ضمن فواعل التاريخ الاجتماعي، التي حكمت تطور اللاهوت المسيحي، وسأعود إلى ذلك لاحقاً.

ولكني معنيٌّ هنا بإمساك الخيط الذي يجمع الديانات الكتابية الثلاث من جهة التصوّر الإلهي، الذي يربط بينها إلى جانب خيوط أخرى في نسق كليّ مشترك.

ثمة بالفعل إله واحد مشترك بين الديانات الثلاث: الرب اليهودي هو «الآب» المسيحي، وهو نفسه «الله» الإسلامي. ولكن:

في صيغة «الآب» خفت نسبياً إثنية الشعب العبري التي التصقت بيهوه، كما خفت ملامح القسوة والعدالة الصارمة (التي ظهرت عبر تاريخ طويل من الصراعات والمعصية) عناية الإله لم تعد ممثلة في حماية شعب، أو التعاقد معه على الشريعة، هي في الواقع تعبر عن خصوصية اجتماعية محلية، بل تظهر في فكرة الفداء بابنه الوحيد لإنقاذ البشرية، وهي موجهة إلى كلّ إنسان.

وفي الإسلام، ستعود صيغة «الله» إلى تجريدية الرب العبري، ولكنّها ستحمل في الوقت ذاته من ملامح الآب. ومتبنّية أقصى درجات التجريد،

(210) راجع الإطار العام لتطور اللاهوت كمفهوم بالمعنى الضيق، وموقعه من بنية الديانة عبر مسار التدين الطويل. الفصل الأول، الفقرات 3-8.

ستتخفّف بشكل كامل من الإثنية اليهودية التي شوّشت صفاء «التوحيد» (لا شريك له)، وستؤكّد تمسكها الصارم بـ «الواحدية» المطلقة التي تقول بفرد لا أقانيم فيه (الله الصمد). وبوجه عام ستبدو صفات الإله أوضح توازناً بين القسوة العادلة والمحبة الرحيمة. ولكنّ الله سيعود للتعبير عن عنايته من خلال شريعة ملزمة ومؤبدة لا تتعلّق هذه المرة بشعب بعينه، كما كانت شريعة التوراة؛ بل بالعالم[211].

مؤدّى ذلك أنّ النسق الكتابي العام يجمع في ماهية الإله خصائص تجريدية تشبه الجوهر الكلي، وأخرى تجسيدية تشير إلى روح شخصيّ متعيّن، أعني أنّ شكلاً من هذا الجمع موجود في كلّ ديانة من الديانات الثلاث على حِدة، مع اختلاف النسب. بدأ النسق مع التديّن العبري المبكّر من نقطة روحية تشخيصية مباشرة (حاضرة في السياق المجاور)، ثمّ تطور باتجاه التجريد مع تبلور اليهودية، ولكنّه عاد إلى نقطة التشخيص الروحي، ووصل بها إلى أقصى مدى في المسيحية، ثمّ عاد مرة أخرى إلى نقطة التجريد ووصل بها إلى أقصى مدى في الإسلام. مع ذلك، ورغم وصولها بالتجسيد إلى أقصى مدى، لم تتخلص المسيحية تماماً من المعنى التجريدي، الذي ظهر في مفهوم الأقانيم، وظلّ لصيقاً بالآب. وفي المقابل، رغم وصول التجريد إلى أقصى مدى، لم يتخلّص الإسلام تماماً من المعنى التشخيصي، الذي ظهر في كثير من نصوص القرآن.

---

(211) هنا يكمن المشكل الذي يواجه فكرة الشريعة كقانون «أبدي» و«عالمي»، الفكرة التي تضع الدين في تناقض ضروري مع قوانين الاجتماع الطبيعي (التنوع والتطور). راجع كتابي: «الدين والتدين».
الأنثروبولوجيا الفلسفية، التي افتتحها فيورباخ ضد مثالية هيجل، وطورها شوبنهاور، ثم نيتشه بتطرف، وضعت الشريعة والدين عموماً مقابل الإنسان؛ الدين قيد، والإنسان هو الذي وضعه على نفسه، والحرية الحقيقية لا تتأتى إلا بكسره. مسؤولية صناعة هذا القيد لا تقع على تاريخ اللاهوت فحسب؛ بل أيضاً على تاريخ الفلسفة المثالية. المسيحية، بحسب نيتشه، ليست أكثر من «أفلاطونية مخصصة للشعب». انظر: ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ص19.

-6-

في الفقرات السابقة مكّنتنا المقارنةُ بديانات الجوهر في الشرق الأقصى من الوقوف على «ماهية الإله» في التصور الكتابي؛ «الله روح له سمات الجوهر (الكلية المجردة)، أو هو جوهر له سمات الروح (الشخصية المتعينة)». هل ثمة تناقض؟

الوعي بالتناقض يأتي من التعاطي مع الدين كفكرة؛ فكرة خالصة أولية ونهائية، فالفكرة تنزع بطبيعتها إلى تناغم الوحدة. لكن حين نتعامل مع الدين كواقعة؛ واقعة تاريخية مركبة نشأت في العالم، وتكوّنت في سياق اجتماعي تفصيلي متراكم، يمكن فهم المسألة كما حدثت فعلاً؛ أي يمكن فهمها في إطار عملية «التجميع» الذي يتسع له التصور البشري وهو يترجم السلوك. نحن هنا أمام أسبقيات الواقع وهي تحدد التصور، الأمر الذي لا يمكن الوقوف عليه إلا بالقراءة التاريخية، وهي تشير بوضوح إلى ممارسات سلوكية في مرحلة معينة كونت تصورها، ثمّ تلتها ممارسات سلوكية في مرحلة لاحقة كونت تصورها. ومع وحدانية الجماعة التي تمارس السلوك راكمت اللاحق على السابق، هذه العملية التي وقعت تاريخياً بالفعل ممكنة نظرياً على مستوى «الواقع» الذي يتسع لما يبدو تناقضاً على مستوى الفكرة.

لهذا السبب يوجد المشكل في رأس الفلسفة والتيولوجيا؛ الفلسفة التي ظلت تفكر بشكل يوناني، والتي اخترعت أصلاً مفهوم «الماهية»، والتيولوجيا التي وقعت أسيرة لنمط التفكير ذاته، هذا المشكل لا وجود له -عادةً- في ذهن الجمهور الاعتيادي، الذي يمارس التدين كسلوك مجتمعي مفروض بسلطة العرف، وسابق على وجود الأفراد، أو كفعل وجداني قلبي موروث من بدايات الدين ومعانيه البكر.

وجود النص كحامل دائم للسمات المتناقضة يسهم في تثبيت المشكل بطابعه النظري. الفلسفة، بقدر ما هي مختصّة بالعقل، لا تحاول حلّ

التناقض، فقط تكشف عنه. أمّا التيولوجيا، المعنيّة بالدفاع عن مصداقيّة اللاهوت، فتسعى إلى رفعه من صفحة النص، إمّا بنفي أحد طرفيه (حيث تظهر مشاكل الثبوت) وإما بتأويله (حيث تظهر مشاكل الدلالة) وهو ما يؤدّي إلى توليد كلام زائد لا يصل -غالباً- إلى الجمهور.

-7-

طالما أنّنا نقرأ الدين في الواقع التاريخي قراءة وصفية، ولا نكتفي بقراءته في الفكرة المجردة كما تفعل الفلسفة والتيولوجيا، نستطيع الحديث عن مراحل تديّن تاريخيّة ثلاث:

1- مرحلة «الممارسات» الأولية ذات الطابع الجماعي الطقوسي، والتي عالجتها الإناسة الكلاسيكية كمحاولات بدائية، عبر مناهج ناقصة لا تخلو من إسقاطات فلسفية وتيولوجية.
2- مرحلة «الديانات» الوسطى، التي صارت تتوافر -نسبياً- على بعد ذاتي (فردي) مع ظهور طفيف للاهوت إلى جانب الطقوس، إضافة إلى تبلور فكرة «الديانة» كصيغة تدين جماعية خاصة بشعب أو جماعة، وتكون الكهانة كمؤسسة ضرورية لخدمة الدين.
3- مرحلة الديانات الكتابية التوحيدية، التي بدأت مع التجربة العبرية، وتمدّدت عبر المسيحية والإسلام من بدايات سابقة على العصر الحديدي حتى الآن.

انصياعاً لطابع الاجتماع الشمولي، الذي لم ينقطع، احتفظ النسق الكتابي بصيغة الديانة، التي ولدت في المرحلة الأولى، وتكرست في الثانية كرابطة جماعية ذات سلطة متمايزة عن سلطة العرف العام، ومع تقديم اللاهوت إلى موقع الصدارة، احتفظت الديانة الكتابية بالطقوس كبنية رئيسية، كما احتفظت بالكهانة كمؤسسة ضرورية في اليهودية والمسيحية، حيث سيتفاقم دورها كسلطة حاكمة. أما في الإسلام فستحضر وظيفة المؤسسة بصيغة مختلفة، أو مخففة بعض الشيء، من خلال الدولة.

القول بوجود المطلق لا يتناقض مع القول بتطور اللاهوت؛ لأن المطلق -كما أكرر- لا يشتغل إلا داخل العالم، أو وفقاً لقوانين الاجتماع في التنوع والتطور، ومن ثم، لا مشكل في القول إن نسق التدين التوحيدي هو -بحسب التاريخ المقروء- تطوير متقدم لأنساق التدين السابقة عليه في المحيط الإقليمي، والتي كانت بدورها، تطويراً متقدماً لأنساق التدين الأولية، التي يصفها الإناسيون بالديانات «الطبيعية». يقر الوضعيون مع الدينيين بأنّ النسق الكتابي ينطوي على مفاهيم وبنيات مستحدثة لم تعرفها الأنساق السابقة، ولكن الفارق بينهما في قراءة الجديد المستحدث: أَثمّة علاقة تطور (تنطوي على تناقل جزئي) بينه وبين القديم أم هو نشأ تلقائياً بذاته، عبر انتساب مباشر للمصدر المطلق؟

بالنسبة إلى الوضعيين المسألة واضحة: تباينات اللاهوت تطويرات متعاقبة لأفكار التدين القديمة تنطوي دائماً على تناقل، أمّا الكتابيون فليسوا على تفسير واحد:

في التنظير الإسلامي، المسألة ليست مسألة تناقل؛ بل اشتراك في المصدر الإلهي الواحد، الذي أرسل الرسل والأنبياء بالوحي لبيان الدين للبشر، مضمون الوحي واحد في جميع الرسالات ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النّحل: 36]، وهو يقرّ بصدقيّة الأنبياء في الديانتين الأخريين، مع تحفّظات التحريف.

وفي التنظير المسيحي، المسألة مسألة تواصل وتمهيد، فالعهد القديم بأنبيائه وتاريخه الطويل كان توطئةً لمجيء المسيح كي يضع طريق الخلاص النهائي للعالم، وهو يقرّ بصدقية الأنبياء العبريين، ولكنّه لا يقرّ بصدقية النبي اللاحق على المسيحية، ويفسر نبوته بالنقل المباشر عن مفاهيم يهودية ومسيحية.

أما التنظير اليهودي فيرفض الإقرار بأية نبوة لاحقة على العهد القديم، كما ينكر أن تكون اليهودية تطويراً بالتناقل لمفاهيم التدين المصرية، أو

الكنعانية، أو الكلدانية، أو الفارسية، التي جاورتها وتفاعلت معها على أرض الواقع، ولكنّه -كما تثبت الوقائع التاريخية- يواجه إشكاليّة حقيقية في دعم هذا الإنكار الأخير.

والآن، سأشرع في مقارنة النسق الكتابي بنسق التدين المجاور في الشرق الأدنى.

النسق المجاور - ديانات الروح

من تعدد الآلهة إلى التوحيد

-8-

قادتنا المقارنة السابقة مع النسق البعيد في الشرق الأقصى إلى حديث «الماهية» بسبب جذرية الاختلاف في أرضية التفكير وظروف الواقع. أما هذه المقارنة فسوف تقودنا إلى الحديث عن «الخصائص» المباشرة أو الذاتية الظاهرة، بما أن الاختلاف، هنا، وخصوصاً في المرحلة المبكرة، ليس اختلافاً جذرياً في أرضية التفكير، ولم ينتج، بالتالي، فارقاً في الماهية.

لقد بدأ العبريّون تديّنهم بتصور للإله يشبه -قبل أن أقول مستمد من- التصوّر الماهوي السائد في المنطقة من مصر إلى سورية إلى الرافدين، حيث للإله خصائص «الروح» الحية، كما تظهر بوضوح في الصور والتماثيل والوثائق، وهي تكشف عن سمات شخصية صريحة؛ فهي تحب وتكره، وتريد وتفعل، وتغضب وترضى، وتنتقل وتتحرّك، وتتزوّج وتنجب، وهي تصل إلى أقصى مدى من التشخيص الروحي عندما -في بعض الأحيان- تموت ثمّ تنبعث من جديد لتحكم الأرض والعالم السفلي كما فعل أوزيريس[212]. ويمتد التشابه أيضاً إلى فكرة «العناية» التي تربط كل قبيلة، أو

(212) قارن ذلك بخصائص «إيل» وأبوّته لـ «بعل» في الوثائق السورية؛ وخصائص الإله «آن» إله السماء المذكر، والإلهة «كي» زوجته المؤنثة وربة الأرض التي أنجبت له =

جماعة، أو شعب، بإله خاص بعينه (لكل قبيلة إله حارس)، وإلى فكرة «التواصل» الذي يجري بين الإله والناس عبر آليات ووسائط متنوعة، تقترب أحياناً من فكرة الوحي الشخصي[213].

لكن تقدّم التجربة العبرية أخذ يكشف -تدريجياً- عن عدد من الفوارق البارزة:

1- التخفيف من الطابع الحسي المباشر للإله الشخصي، الذي عبرت عنه التجارب المجاورة في الميثولوجيا، وعن طريق الفن بالنحت والتصوير. ومع التحول التدريجي نحو التجريد، ستحلّ الكلمة محلّ الصورة التي تمّ تحريمها في نهاية المطاف تنزيهاً ليهوه عن التشبّه بالآلهة المجاورة، (في هذه المرحلة سيبدأ مصطلح «الوثنية» يكتسب دلالاته السلبية).

2- تأميم فكرة «العناية الخاصة» التي ستظهر في الحماية المتواصلة للشعب العبري، وفي إنزال الشريعة وهي الفكرة التي سيتواصل حضورها حتى في ظل التوجهات التوحيدية اللاحقة تحت عنوان الشعب المختار.

3- تكثيف فكرة «التواصل» الشخصي مع الإله مما سيظهر في مفاهيم «الوحي» و«النبوة» و«الكتاب».

4- تأصيل مفهوم واضح للتوحيد، بالانتقال من آلهة روحية شخصية متعددة إلى إله روحي شخصي واحد، شمولي السلطة على العالم. ولكنه يظل رغم ذلك مجرداً وخاصاً بالشعب.

هذه الفوارق، رغم أهميتها وتأثيرها الحاسم في تاريخ التدين، ليست

= الإله «إنليل» إله الهواء، في الوثائق السومرية. راجع الفقرات من 10-12 من الفصل الأول.

(213) راجع صور التواصل النزولي من الإله إلى البشر في التدين الآشوري القديم. الفصل الأول، الفقرة 12 - أشكال الوحي، وانظر الهامش (114) من الفصل ذاته، وراجع النقاش حول التحوّل إلى النبوة من ممارسات الرؤيا، الفقرات من 15-22.

فوارق نوعية، أعني أن التدين العبري لم يكن يستحدث مفاهيم جديدة من العدم؛ بل كان -وهذا طبيعي- يشتغل بتعديلات ثانوية أو جسيمة، على نوايات مفهومية قائمة من قبل، وهذا ما يبرر قراءتها كأفعال «تطويرية».

ينطبق ذلك على مفهوم التوحيد، الذي كان تصعيداً لأفكار معروفة في التدينات المجاورة (راجع النموذج المصري)، عن الإله الرئيسي أو الأعلى الذي يسمو على جميع الآلهة، وله سلطة كونية شاملة، لكنّ مجاله -من الناحية العملية- ظلّ محدوداً بحدود إقليمية محلية أو قبلية إثنية (إله خاص/ سمات كونية: الجماعة تقبل عملياً بوجود الآلهة الأخرى الخاصة بالجماعات المجاورة، ولكنّها، في الوقت ذاته، تسبغ على إلهها سمات مميزة تتصل بإنشائه للكون وسلطاته الشاملة. عملياً لا تؤدي أوصاف التمييز الكلي للإله إلى الدخول في عملية نفي أو إلغاء للآلهة الأخرى. في هذا السياق أمكن الحديث عن عمليات تنقل متبادلة للآلهة بين البيئات الجغرافية المتجاورة، دون أن يؤدي ذلك إلى صراعات عنيفة أو دموية، وبوجه عام لم تظهر-قبل النوازع التوحيدية- ثقافة تبشير أو دعوة واسعة). ومن المؤكد، كما صار واضحاً الآن، أن مفهوم التوحيد بالمعنى الضيق للكلمة لم ينشأ في التدين العبري ذاته دفعة واحدة؛ بل عبر مسار تدريجي ليس قصيراً. وهذا مؤشر «تطويري» صريح، وبالغ الأهمية، لم يكن الوقوف على هذا المؤشر ممكناً من خلال قراءة الدين بمنهج التيولوجيا، أو كفكرة انتهى إليها التنظير النصي الأخير.

مفاهيم العناية، والشريعة، والوحي، والنبوة، والكتاب، بأبعادها التطورية، توافرت على مساحة نقاش موسعة في الفصل الأول.

والآن سأعمق النقاش حول مفهوم التوحيد:

1- من حيث هو موضوع «اختلاف» مع الأنساق الدينية المجاورة (إلى أيّ مدى؟).

2- من حيث هو موضوع «تطور» داخل النسق العبري ذاته (كيف ومتى اكتمل؟).

أفكار توحيدية سابقة:

إله رئيسي

-9-

يقصد بالتوحيد في الوعي السائد الآن معناه الضيق: ثمّة إله واحد هو خالق الكون/ ورب البشر جميعاً (فكرة العالمية). أمّا جميع الآلهة الأخرى فباطلة (فكرة الحصرية). في هاتين الفكرتين يُختصر معنى التوحيد.

هذا التحديد المبدئيّ ضروري لفهم الفارق بين التوحيد العبري والأفكار التوحيدية التي عرفتها أنماط التدين السابقة في مصر وسورية وبلاد الرافدين. لقد اكتسب التوحيد معناه الضيّق في التدين العبري بالشق الأخير: إبطال الآلهة الأخرى، أما الشق الأول: عالميّة الإله، فكان حاضراً على نحو مبهم أو محدود في هذه الأنماط السابقة.

في هذه الأنماط حضرت خصائص الإله «الواحد» العبري في الإله الأعلى أو الرئيسي الذي كان يسمو على جميع الآلهة، فهو الذي خلق الكون والبشر، وتشمل قدرته جميع العالم، ولكنّها كانت تقول بوجود كائنات إلهيّة أخرى، ثانوية أو وسيطة ذات اختصاص نوعي أو مكاني. وتعترف إجمالاً بمقبولية ضمنية لفكرة تملك الآخرين (الشعوب/ الجماعات/ القبائل/ الأفراد) آلهةً خاصة بهم. وبنوع من المجاز، كانت فكرة الإله «المتفرد» حاضرة، ولكنها لم تكن تستلزم نفي أشكال التعدد القائمة، لم تحضر فكرة الصراع على النفوذ بين الآلهة على نطاق واسع، كي تفرض إلغاء الجميع لصالح واحد منها فقط، كما سيحدث في السياق العبري. الحالة الاستثنائية الوحيدة تتمثل في محاولة أخناتون، إلا أنها لم يكتب لها النجاح لفترة طويلة، ما يشير إلى رسوخ التقاليد التعددية في السياق الديني المصري، الذي ظل يحافظ على فكرة الإله الأسمى، خلافاً لمحاولة التوحيد العبري، التي نشأت في سياق صراعي حاد (بين يهوه والآلهة المجاورة وخصوصاً بعل)، وقدر لها النجاح والتواصل بسبب تبنيها من قبل المسيحية.

في مفهوم الألوهية -كما صار يتشكل بعد المرحلة الأولى- يكمن معنى «التفرد» مختلطاً بمعنى «القوة». لقد برز معنى القوة أولاً في الحقب الطبيعية المبكرة، قياساً إلى قدرة الإنسان القاصرة حيال الطبيعة، وفي ظلّ اجتماع بشريّ غير كثيف (في الأرض الواسعة) لم تبرز فكرة الصراعات الجماعية، التي ستظهر مع تبلور القبيلة، ثم الشعب (لاحقاً) ككيان متمايز، وواعٍ بذاته بما هو كذلك. جرى الربط بين الإله والقبيلة كأحد مظاهر التمايز. ويمكن الحديث هنا عن الدين كفعل ذاتي جماعي (ذات جماعة تمارس التدين بشكل مباشر) أعني لم يكن الدين مطروحاً كحقيقة موضوعيّة مطلقة، بل كفعل اجتماعي خاص بالجماعة، ولذلك لم يكن ثمة لاهوت بالمعنى الضيق.

يظهر معنى التفرد موصولاً بتشكّل الوعي بالآخر وعياً اجتماعياً؛ أي الوعي بالتمايز. وهو سينعكس على الوعي بتمايز الإله؛ أي تفرّده. الوعي الأول ظلّ يتفاقم تدريجياً مع تفاقم الكثافة، التي ستجلب الاحتكاك والصراع، ومن ثمّ السياسة. بطبيعة الحال هناك مسافة زمنيّة واسعة بين المراحل «الطبيعية» المبكرة، التي أنتجت مفاهيم دينية معيّنة، والمراحل «المدجنة» الوسطى، التي ورثت ثمّ طورت هذه المفاهيم، تلبيةً لتطوّرات النظام الاجتماعي وانعكاساته على مستوى الروح والتفكير.

كانت الديانات، التي تشكّلت في مصر والرافدين وسورية عند العصر البرونزي المبكر، تشير إلى نمط تديّن أكثر نضجاً ممّا يعتقد عادةً في الوعي التوحيدي الراهن؛ فمع رسوخ المعنى الروحي في تصوّر الإله، برزت صياغات تجريدية غامضة تستخدم الرمز والتعبير الفني، كما بدت المضامين الأخلاقية أوضح ارتباطاً بفكرة التدين. ومع تطور نظام الكهانة بدأت تظهر ملامح أولية لفكرة اللاهوت كمقدمة نظرية للديانة. وسوف يظهر ذلك كلّه في التدين العبري اللاحق.

في مصر -حيث تكرس مفهوم الدولة في ظلّ نظام اجتماعي فوق قبلي، وحيث تمدد نسق التدين ذاته، بتواصل مدهش، نحو ثلاثة آلاف عام- ظلّت

فكرة الإله الرئيسي الأعلى الحائز صفات الوحدانية قائمةً منذ البدايات المسجلة حتى نهاية الحقب الفرعونية. على امتداد هذه المسافة الزمنية الطويلة، تعدّدت أسماء القوة الإلهية العليا التي تسند إليها عملية الخلق النشكونية، وتشمل سلطتها جميع الكون والبشر: الإله «أتوم»، والإله «بتاح»، والإله «رع»، والإله «خنوم»، والإله «أوزيريس»، والإله «آمون»، والإله «آتون». بعض هذه الآلهة تواصل حضوره عبر العصور من الدولة القديمة إلى الدولة الوسطى الحديثة حتى الحقبة المتأخرة مثل «أوزيريس»، وقد يختفي بعضها ثمّ يعود إلى الظهور مثل «آمون».

كان آمون في الوعي المصري هو الإله «الواحد الفريد، الذي لا مثيل له»، وفي إحدى البرديات، التي تعود إلى فترة الانتقال الثاني قبل الدولة الحديثة مباشرة، تقول الترتيلة الموجّهة إليه إنّه «الإله الخالق، الذي يختلف عن جميع الآخرين، بما فيهم الآلهة الأخرى، خالق كل شيء حتى الحشرات»[214].

إذاً، جمع التديّن المصري في سياق واحد بين التعددية والتوحيد، من خلال فكرة الإله الرئيسي، وحين تعدّدت الآلهة الرئيسية جمع بينها، لاحقاً، في سياق واحد أيضاً، من خلال فكرة مجمع الآلهة (فكرة عرفتها الميثولوجيا الدينية في الرافدين بتنوع خاص)، الذي ينعقد برئاسة أوزيريس، لمحاسبة البشر عند الموت. ما كان ينقص التدين المصري للوصول إلى نقطة التوحيد بالمعنى الضيّق هو إلغاء جميع الآلهة لصالح إله رئيسي واحد. وهو وصل إلى هذه النقطة بالفعل مع أخناتون.

-10-

توحيد أخناتون

حالة استثنائية

هي حالة استثنائية لاعتبارين؛ الأول: بوصفها حالة غير مسبوقة في

---

(214) راجع الهامش (67) من الفصل الأول.

تاريخ التدين المصري، المتواصل لألفي سنة قبل أخناتون، وغير متكررة في هذا التاريخ الذي استمر بعده لما يقرب من ألف عام. والثاني: بوصفها الحالة الوحيدة لتحقق التوحيد الحصري العالمي (أي التوحيد بالمعنى الضيق) في تاريخ التدين العام قبل تبلور اليهودية.

هذا الاعتبار الأخير يفتح النقاش على جدل واسع، صار كلاسيكياً الآن، حول علاقة اليهودية بديانة أخناتون والدين المصري عموماً؛ حيث تطرح فكرة التأثر، إمّا بالنقل المباشر (الاقتباس) وإما بالتناقل الضمني (التسرب البطيء)؛ الأول يبدو جاهزاً للتعاطي مع مقولة الحضور المبكر (الغامض) للتوحيد، الذي -بحسب التوراة- بدأ مع موسى، القادم من مصر في فترة زمنية قريبة من أخناتون؛ والثاني يبدو مناسباً لمعالجة القول بتأخر حضور التوحيد «الحصري» في السياق العبري إلى المراحل الوسطى التي شهدت صراع يهوه مع البعل وبقية الآلهة الكنعانية المجاورة قبل السبي.

كان قرص الشمس «آتون» معروفاً في التدين المصري منذ أقدم العصور، وعُدَّ إلهاً كونياً، لكن مكانته الحالية بدأت تظهر بشكل أوضح في الدولة الحديثة، وخصوصاً في عهد أمنحتب الثالث (والد أخناتون)؛ «حيث أصبح آتون مستخدماً في أسماء القصر، والقارب الملكي، وجزء من الجيش، وربّما كان له مقصورته الخاصة في طيبة»[215]. ومع ذلك لم يضع أمنحتب الثالث «آتون» في مواجهة «آمون» أو الآلهة الأخرى.

هذه المواجهة ستبدأ مع أمنحتب الرابع (أخناتون) الذي سيحدث انقلاباً دينياً حاداً بمعنى الكلمة:

فرض الملك عبادة الإله آتون وحده دون بقية الآلهة، بما في ذلك الآلهة الشمسية الثانوية، وبدأت الدولة حملة تطهير رسميّة واسعة لمحو الصور والتماثيل التي ترمز لهؤلاء الآلهة، وخصوصاً «آمون» الإله الأكثر نفوذاً،

---

(215) بينز، الديانة في مصر القديمة، ص101.

والمدعم بنظام كهنوتي قوي (أحد كبار كهنة آمون هو «عنن» شقيق الملكة «تي» زوجة أمنحتب الثالث)، وعزز الملك توجهاته التوحيدية بحظر استخدام كلمة «نترو»؛ أي الآلهة كاسم جمع، فليس ثمة إلا إله واحد. وظهرت مؤشرات تجريدية واضحة تمثلت في منع التعبير عن «آتون» بالتماثيل والصور، خلافاً للتقاليد المصرية العتيقة[216].

مع ذلك، ورغم هذه المؤشرات التجريدية الهادفة إلى التنزيه، لاحظ بعض علماء المصريات تزايد الربط بين الإله وشخص الملك، الذي نودي به ابناً لـ«آتون». لقد تفاقم التأكيد على تأليه الملك الحي بصورة تذكر بملوك الأسرة الرابعة الذين بنوا الهرم الأكبر. ويقرأ «بينز» هذه العلاقة كمؤشر على خفض مستوى الألوهية؛ فأخناتون «استطاع من خلال هذه الأعمال أن يتحكم في وقت واحد في رفع مستوى الملكية وتنزيل مستوى الألوهية، ووضعهما معاً في مكانة متكافئة، واتجه كل من "أخناتون" و"آتون" نحو المشاركة مجتمعين في الامتيازات التي كانت من قبل خصائص متفرقة لكل من الملوك والآلهة: ففي العصور القديمة كانت أسماء الملوك تكتب داخل إطار بيضوي يطلق عليه اسم "خرطوش"، ثم أصبح في عصر العمارنة يحيط ليس فقط بأسماء العائلة المالكة، ولكن باسم الإله آتون أيضاً، وفي العصور السابقة كان الملوك يحتفلون بالأعياد اليوبيلية، ويضعون على جباههم الحيات الحامية، وفي ذلك الوقت احتفل آتون أيضاً بهذه الأعياد ووضع الحية الحامية، وكان من المعتاد أن يستقبل الملك لقب "له الحياة دائماً

---

(216) قارن ذلك بالتقاليد اليهودية اللاحقة، التي ستمنع تصوير يهوه، وكذلك التقاليد الإسلامية التي ستوسع دائرة المنع ليشمل تصوير كلّ ما فيه روح، ثمّة علاقة اقتران تبدو مطردة في العقل الديني بين التوحيد والتجريد، الفارق النسبي الذي تظهره المسيحية في هذا الصدد يعكس قولها بالتوحيد (لا آلهة أخرى) دون قول بالوحدة (لا أقانيم منقسمة)، وهو ما يُغبش، بالنسبة إلى البعض، على صفاء التوحيد المسيحي. ومع ذلك لم يخلُ تاريخ اللاهوت المسيحي من سجال حول الأيقونات من جهة انطوائها على مضامين وثنية.

وأبداً"، ولكن في ذلك الوقت صار كلّ من آتون وأخناتون يستقبلان ذلك اللقب، وكانت النصوص الرسمية تؤرخ بحكم الملك، ولكنها صارت تؤرخ أيضاً بفترة آتون، وكانت صيغ القرابين الجنائزية التقليدية المبكرة تذكر اسم كل من الملك والإله منفصلين، ولكنها صارت تشير إلى الملك أخناتون والإله آتون كما لو كان كائناً واحداً»(217). لقد كان أتون إلهاً خالقاً، ولكن الملك كان مندمجاً معه، «ومن ثمّ فإن أخناتون مثل آتون كان أيضاً إلهاً خالقاً، وكذلك كان مثل آتون يولد من جديد كلّ يوم، ويصبح جزءاً من الكون. ولكنّ أخناتون بمفرده كان يمكنه الوصول إلى الأشخاص الذين على الأرض، وإلى الإله الذي في السماوات، هذا النظام الذي يبدو منطقياً من الملك كان هو النظام والوضع الصحيح للكون.. إنها ماعت»(218).

لقد صار قرص الشمس يمثل على الجداريات بأشعة تنتهي بأيدٍ بشرية قد تكون مقدمة إلى الملك، وبوجه عام لم يقدم آتون من خلال أسطورة مكتوبة تذكر أوصافه الإلهية وعلاقته بالجنس البشري، ولم تكن له زوجة، أو اتحاد مع أية آلهة أخرى. وفيما كان آتون؛ وأخناتون، ونفرتيتي (زوجته) ثالوثاً مقدساً كانت الطقوس تُقدَّم فقط لآتون وأخناتون.

لكن بصرف النظر عن ماهيّة الإله أو طبيعته -وهي مسألة تظلّ غامضة جداً ومتداخلة في ديانة أخناتون، وفي التفكير الديني المصري والعام- نستطيع الحديث عن توحيد الإله كمسألة منفصلة عن ماهية الإله أو طبيعته. ولذلك تبقى ديانة أخناتون ديانة توحيدية صريحة بالمعنى الضيق، رغم صعوبة استيعاب ذلك في العقل الكتابي الدارج، الذي يربط مفهوم التوحيد بتصوره المحدد لله.

---

(217) بينز، مرجع سابق، ص110-111. بوجه عام تراجعت مكانة الآلهة الجنائزية، وخاصة أوزيريس، وتراجعت معها أهمية المفاهيم الأخروية وعبادة الملك المتوفى.

(218) المرجع نفسه، ص114.

في تفسير التحول التوحيدي، نشأت نظرية سياسية ترجع به إلى رغبة الملك في إلغاء النفوذ المتزايد لكهنة آمون الأقوياء، بغرض الانفراد بالسلطة، وظهرت نظريات نفسية تعول على الجانب الشخصي للملك، وتكويناته الذهنية ذات الطابع الروحي، ورغم أهمية هذا الجانب الأخير، يلزم التنبه إلى الخلفية الموضوعية المواتية، فالأفكار التوحيدية السائدة، والتي عبرت عن ذاتها منذ وقت مبكر بفكرة «الإله الأسمى» والخالق المتفرد بين الآلهة، تنطوي على قابلية نظرية للتطور باتجاه التوحيد الحصري، متى وجدت المثيرات المساعدة[219].

ولذلك، إنّ السؤال الأكثر أهميّة لا يتعلّق بأسباب التطوّر التوحيدي؛ بل بأسباب فشل هذا التطوّر في تكريس ذاته داخل السياق المصري، بعد فرضه بسلطة الدولة لعشرين سنة هي مدة حكم أخناتون؟

نفهم إجمالاً أنّ فكرة الإله الرئيسي تنطوي على صلب المعنى التوحيدي، فيما هي تتلافى إشكاليات الصراع التي تجلبها الفكرة الحصرية، وبالتالي كانت كافيةً لإشباع النوازع التوحيدية التي تنبع داخل الروح الديني، ومع ذلك سيكون من التسرع إلقاء مسؤولية الفشل برمتها على فكرة التوحيد الحصري دون بقية عناصر الديانة الجديدة التي اخترعها أخناتون، والتي جاءت صادمة لروح التدين والثقافة السائدة لدى الشعب لما يزيد على ألفي سنة، أعني أنّ فكرة التوحيد الحصري ربّما كانت مؤهّلة للاستمرار، لو لم تكن بقية عناصر الديانة ما كانت عليه.

---

(219) لنقاش حول هذه النظريات، انظر إجمالاً:

- William: Kelly Simpson, The Terrace Of The Great God at Abydos: The Offering Chapels Of Dynasties 12-13, Pensylvania, yale Expedition To Egypt 5 (New Haven Peabody Museum Of Natural History, Philadelphia university Museum, 1974).

- Labib Habachi, Elephantine Iv: The Sanctuary of Heqaib, 2 vols, AvdAik 33, 1985.

- Baines, Jhon, «Practical Religion and Piety» gEA73, 1987.

كان من الصعب على الناس التكيف مع ديانة رسمية تُفرض فجأةً بقرارٍ من السلطة، ولكنّ الأكثر صعوبة هو قبول عقيدة لا تقول بالبعث والخلود، وتتجاهل إشكالية الموت. أكّدت ديانة أخناتون على الحياة، وتجديد ولادة الدورة اليومية مع الخير والعدل والنظام، وشعاع النور الصادر عن الشمس، وأغفلت العالم الآخر، والحياة المنتظرة فيه بظلامها ومخاطرها، خلافاً للديانة التقليدية العامة التي تعاملت بجدية مع هذه المخاطر عبر الأساطير والرموز والنصوص الخاصة بالآلهة الجنائزية، وقد وضع أخناتون ذاته وسيطاً بين الناس والإله، ومع التعالي المطلق لآتون، بدا الإله غامضاً وبعيداً عن متناول الناس، ولا يمكن الوصول إليه إلا عبر الملك. لقد أثير الكثير من النقاش حول ديانة أخناتون التي بدت وكأنها تجمع بين خصائص متناقضة؛ قدم أخناتون ديانة «واقعية» بسيطة نسبياً، معنيّة بالحياة على الأرض، ومع ذلك فهي مبنية على أفكار «رومانسية» تتجاهل الخوف من الحياة القادمة، وعلى تأمل صوفي يبدو تجريدياً وعميقاً لأبعد الحدود (راجع ترنيمة أخناتون الموجهة إلى قرص الشمس آتون). وفيما قرأ البعض في نفيه ديانة آمون اعتراضاً على وساطة الكهنة التي تحجب الناس عن الإله، قدم أخناتون نفسه كابن إلهي لآتون، ووسيط وحيد للتواصل بينه وبين الشعب، وهي وساطة أشد حجباً من وساطة الكهنة.

السؤال الآن هو: إلى أي مدى يختلف توحيد أخناتون عن التوحيد الكتابي؟

في الواقع ليس ثمة فارق بين التوحيدين، من حيث إن كليهما يعني حصر العبادة في إله «واحد عالمي» بغض النظر عن اسم هذا الإله وطبيعته، فهذا فارق يتعلق بمجمل الديانة، الإله الذي جرى توحيده في اليهودية هو يهوه بطبيعته الروحية، وخصائصه الشخصية المتعددة، والحاملة للكثير من صفات الآلهة المجاورة، قبل تحولها التدريجي إلى التجريد.

فماذا عن الإله الذي جرى توحيده من قبل أخناتون؟

بوجه عام، ينفر الوعي الكتابي، مبدئياً، من فكرة المقارنة بين التوحيد الكتابي والتوحيد الأخناتوني (والدين المصري إجمالاً)، توجساً من فكرة التأثر أو الاقتباس، التي تحرم التدين العبري من ميزة السبق في إحراز التوحيد، وتوجساً، بالتالي، من فكرة الفاعلية المفترضة للاجتماع في تشكيل اللاهوت (تصور الإله)، فالتوحيد، كتابياً، مفهوم مطلق قديم موحى من الله ذاته، ولذلك يخلط الوعي الكتابي عمداً بين مفهوم التوحيد وطبيعة الإله الذي يتمّ توحيده، فإله أخناتون، في الوعي الكتابي، هو بنهاية المطاف إله وثني.

إله أخناتون

-11-

من إحدى الزوايا، يبدو إله الشمس (آتون) غامضاً بعض الشيء، شأنه في ذلك شأن التأليه المصري إجمالاً. لم تكشف النصوص والشواهد في أيّ مرحلة عن صورة واضحة (تكون مفهومة تماماً بمقاييسنا الذهنية) لطبيعة الإله أو ماهيته. ما نستطيع استخلاصه من المواد الأركيولوجية والميثولوجيا المتاحة هو تجميع خصائص وسمات تبدو أحياناً متباعدة، وأحياناً متناقضة، ولكنّنا نظل بحاجة إلى الإلمام بخلفيته المجهولة[220].

---

(220) بوجه عام، علينا التعامل مع مسألة «تصور الإله» من داخل أطر الثقافة التاريخية التي تفرزها، والتي لا تتطابق بالضرورة مع أطر التفكير التي ننطلق منها. هذا التعامل ليس سهلاً؛ لأننا سنظل -ونحن نعالج أطر الثقافة التاريخية- نستصحب مفاهيمنا التفكيرية: تصورنا الحالي «لله» يتم إسقاطه على تعاطي المصري القديم للمسألة. علينا التوقف عن ذلك. فالمصري القديم -وأي قديم آخر- لم يتعامل مع الموضوع على أنه «الله» الذي نفهمه نحن الآن، لقد كان له سياق تعاملي مختلف مع موضوع آخر.
المعطيات ذاتها مختلفة كلياً. لسنا حيال موضوع واحد نقارن تصورنا له بتصوره له، بل حيال موضوعين اثنين. هذا هو السبب الأول لإحساسنا بالغموض، إلى جانب الأسباب الاعتيادية التي تتعلق بحجم المادة المطلوبة، وتوثيقها، ومنهج قراءتها.

منذ البدايات المكتوبة يختلط مفهوم الإله بفكرة الدولة والملك، وفيه تجاورت شواهد تدل على ماهية روحية ذات ملامح تشخيصيّة راعية (معنية بالبشر) ومؤشرات تجريدية مبهمة، وعند نهاية المسار سيكشف التدين المصري عن خاصيته المدهشة؛ خاصية «التراكم التأليهي» التي تشير إلى نظام ديني متواصل بخطوط مشتركة ثابتة تقريباً، من الدولة القديمة منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد حتى نهاية العصر الفرعوني؛ أي لما يزيد على ثلاثة آلاف سنة، فمع توالي ظهور آلهة رئيسية لم يكن الجديد ينفي القديم، واخترع التدين المصري فكرة الاندماج بين إلهين أو أكثر (رع -حور أختي أو رع حورس، ورع - آتوم، آمون - رع)، فكرة مجمع الآلهة التي جمعت الآلهة الرئيسية في صعيد فوقي واحد يسمح باستمرار نفوذها بدرجات متفاوتة، وذلك بالطبع إلى جانب الآلهة الثانوية، الإقليمية والمحلية، التي كانت -عادة- مجرد تجليات رمزية للآلهة الكبرى، يتم التعبير عنها بأشكال فنية متنوعة (بشرية وحيوانية)[221].

في هذا السياق كان نفوذ بعض الآلهة يتراجع في مرحلة بعينها، ثم يعود إلى الصعود من جديد، وهو ما حدث مع إله الشمس (آتون) الذي أخذ يستعيد مكانته تدريجياً بعد تكون الدولة الحديثة، وخصوصاً مع أمنحتب الثالث (الأسرة الثامنة عشرة)، قبل أن ينصبه أمنحتب الرابع أخناتون في موقع الإله الوحيد.

(221) لم نفهم قط كنه عملية الاندماج بين كائنات ذات طبيعة إلهية، فضلاً عن كونها ذات خصائص متفاوتة، وهل كان ذلك مزجاً بين «أفكار» بفعل تنظيري مسبق، أم مجرد تجميع لمعتقدات بفعل سياسي أو اجتماعي مباشر؟
سيضعنا ذلك أمام قدرة الوعي (والوعي الديني خصوصاً) على التوليف، داخل أفكار، بين مضامين متباعدة أو متنافرة، أو بمقياس العقل اليوناني، متناقضة. في التصور التوحيدي الكتابي تجتمع، أيضاً، خصائص الروح الشخصية المعنية بالبشر، وخصائص الجوهر الكلية المجردة. انظر الفقرات 3-7 من هذا الفصل.

تكاد تكون الشمس أقدم معبود في مصر، وهي ظلت بتجلياتها الإلهية المتعددة؛ إلى جانب أوزيريس إله الماء والخضرة ورمز البعث والخلود، القوة الإلهية الثابتة في التدين المصري على مدى العصور الفرعونية. في النصوص الأقدم من «متون الأهرام» يظهر الإله «رع» إله الشمس في صورة إنسان يجدف في المستنقعات السماوية بقارب الغاب المزدوج، وهو يقيم في هوليوبولس (عين شمس) حيث جاور الإله الشمسي الأول «آتوم» ثم اندمج معه تحت اسم «رع آتوم»، وفي الجنوب اتخذ الإله الشمسي اسم «حور» أو «حورس» أو حور أختي؛ أي حور الأفق، حيث تقمص صورة الصقر، الذي يطير بقوة عبر السموات، و«أصبح قرص الشمس ذو الجناحين أعم رمز في الديانة المصرية القديمة»[222].

ما فعله أخناتون هو استعادة المكانة التقليدية للعبادة الشمسية القديمة، التي كانت قد تراجعت أمام عبادة أوزيريس (انطلقت من دورة النبات الذي ينبعث من الأرض، ثم يموت، وينبعث مرة أخرى. ومن ثم تحولت إلى عبادة جنائزية تعني ما بعد الموت). وأمام الإله «الحديث» آمون، الذي كان يعبر عن معانٍ مخفية مجردة نسبياً، وأكثر ارتباطاً بالطقوس الأوزيرية الجنائزية، والذي كانت تقوم على خدمته مؤسسة كهنوتية ضخمة وقوية، أضفت على الديانة بعداً شكلانياً واضحاً؛ بحيث ربطت فكرة الخلاص بعد الموت بوسائل إجرائية بحتة مثل التلفظ بعبارات وتراتيل معينة (يحتوي عليها كتاب الموتى)،

---

(222) في أصالة واستمرارية ومركزية الإله الشمسي في الدين المصري، انظر: برستد، فجر الضمير، خصوصاً الفصول من 1-8، الترجمة العربية، القاهرة، 2011م، وانظر إجمالاً:

- Frankfort, Hinri, Et al. «The Intellectual Adventure of Ancient Man», Chicago University, 1946.
- William C.Hayes, «Most Ancient Egypt», Chicago University, 1965.
- Siegfried Morenz, «Egyption Religion», Trans. Ann E. Keep, London: Methuen, 1973.

أو تقديم أضحيات خاصة تحتاج إلى وساطة الكهنة، من هذه الزاوية يمكن النظر إلى حركة أخناتون التجديدية كحركة «أصولية» متطرفة تستهدف الرجوع في أصل الدين المصري القديم، بتثبيت الإله الشمسي كإله وحيد لا شريك له، ما أدى إلى صدام عنيف مع كهنة آمون ممثلي التقاليد الأوزيرية الراسخة.

أَكانت الشمس عند أخناتون رمزاً للإله، القوة العليا المطلقة، أم كانت هي الإله ذاته؟

في الواقع كانت الشمس هي الإله، لكنه الإله -وهنا المفارقة التي تظهرها نصوص أخناتون- الموصوف بكل صفات القوة المطلقة كما يعرفها التوحيد الكتابي، والتي لا تتناغم -ذهنياً- مع مفهومنا للشمس كشيء مادي ينتمي إلى الطبيعة. هو إله يتمتع بخصائص الروح الحية، فهو الخالق القديم الذي كان حين لم يكن شيء، وهو القادر الذي يحرك الكون، ويسبغ عنايته على البشر. ومع ذلك له سمات المضمون المجرد البعيدة التي لا يمكن وصفها أو الإحاطة بها، وهو إلى ذلك كله الإله الوحيد، الذي تحيط سلطته وعنايته بالعالم لا بشعب أو جماعة خاصة.

يقترح برستد أنّ عبادة الشمس بدأت في مصر قبل العصور التاريخية كديانة طبيعية فجة، حيث كان يُنظر إليها كقوّة مادية فذة تبعث على الإبهار، وفي التراتيل الأقدم لمعابد الشمس بأبي صير «لقد أبعدت العاصفة، وأزجيت المطر، وحطمت السحاب»، وهي ظواهر عُدَّت من أعداء الإله الذي، بحسب الأساطير العامة، فقد عينه بيد واحد منها. ولكن مع تطور الاجتماع والتفكير المصري صار الإله ينغمس في الحياة البشرية والشؤون القومية، فالأنشودة المقدمة إلى الشمس في متون الأهرام، والتي ترجع غالباً إلى عصر الاتحاد الأول، تشيد بالإله من جهة سيادته على «شؤون مصر»، وعنايته الرحيمة بأرضها، وحمايتها من أعدائها»[223].

---

(223) برستد، السابق، ص60.

وبحسب هيجل، كانت الديانة المصرية قد تقدّمت خطوةً إلى الأمام باتجاه الوعي بالإله كروح، ولكنها ظلت رغم ذلك في إطار الديانة الطبيعية، حيث بقي الجانب الحسي أو الطبيعي الخالص. «ولهذا السبب نجد أن الديانة المصرية تتسم بصفة عامة بالطابع الرمزي، فهي تبذل جهوداً مضنية في العثور على رمز حسي للمضمون الروحي، وتعتمد العبادة فيها بصفة رئيسية على تلك الأعمال الشائعة في العمارة، التي ترمز إلى أسرارها، وأيضاً فإن تغليف الروح بإطار حسي تمثل في عبادة الحيوانات التي تجمع بين صفة الروح والطبيعة الحسية»[224].

لا شك في أن أخناتون، رغم بقاء آثار من الحسية الطبيعية، خطا بالإله خطوة إضافية مزدوجة: 1- أكثر روحية 2- أكثر تجريداً، واقترب كثيراً من العثور على رمز حسيّ للمضمون الروحي؛ أعني أنّ الشمس كادت تصير رمزاً للإله أكثر مما هي الإله ذاته؛ أي اقترب كثيراً من إدراك الله كقوة مطلقة ومجردة ومعنية بالبشر.

أيّها الإله الأحد
الذي لا يوجد بجانبه إله آخر
لقد خلقت الأرض حسب إرادتك
وحينما كنت ولا شيء غيرك
خلقت الناس وجميع الماشية والغزلان
وجميع ما على الأرض
مما يمشي على رجليه
وما في السماء مما يطير بأجنحته
وفي الأقطار العالمية سوريا وكوش وأرض مصر

---

(224) ستيس، السابق، ص190.

فإنك تضع كل إنسان في موضعه
وتمدهم بحاجتهم
وكل إنسان لديه قوته وأيامه معدودة
والألسنة في الكلام مختلفة
وكذلك أشكالهم وجلودهم لأنك تخلق الأجانب مختلفين
أنت تخلق النيل في العالم السفلي كما تشاء
ليحفظ أهل مصر أحياء لأنك خلقتهم لنفسك وأنت سيدهم جميعاً
وأنت الذي تنهك نفسك من أجلهم
وأنت رب كل قطر، وأنت تشرق من أجلهم
وأنت شمس النهار عظيم الفخر
وجميع الأقطار العالية القاصية
أنت تخلق حياتها أيضاً
لقد وضعت نيلاً في السماء
وحينما ينزل لم يصنع أمواجاً فوق الجبال
مثل البحر الأخضر العظيم
فيروي حقولهم في مدنهم
ما أكرم مقاصدك يارب الأبدية
ويوجد نيل في السماء للأجانب
ولأجل غزلان كل الهضاب التي تتجول على أقدامها
أما النيل فإنه يأتي من العالم السفلي لمصر
أشعتك تغذي كل بستان وعندما تبزغ فإنها تحيا
أنت تخلق الفصول لأجل أن ينمو كل ما صنعت
أنت خلقت السماوات العلى لتشرق فيها

ولتشاهد كل ما صنعت حينما كنت ولا شيء غيرك
مضيئاً في صورتك أنت «آتون» الحي

«ليس هناك أحد يعرفك إلا ابنك أخناتون
لقد جعلته عليماً بمقاصدك وقوتك»[225].

فضلاً عن المعنى الحصري الصريح، تحمل الأنشودة تأكيداً واضحاً على معنى العالمية، ولهذا المعنى الأخير أهمية بالغة، فبه تكتمل المماثلة بين توحيد أخناتون والتوحيد الكتابي بالمعنى الضيق. لقد مدّ أخناتون سلطة الإله وعنايته خارج حدود مصر والشعب المصري لتشمل الكون والعالم، وتبدو صيغته العالمية أكثر صراحة ووضوحاً بالمقارنة بالتدين المصري السابق، الذي ظل يضع الإله حارساً على بوابة مصر، منذ أنشودة الشمس الباذخة في عصر الأهرام، حتى بداية التوسع الإمبراطوري في القرن السادس عشر، حيث صار اللاهوت الشمسي يتمدد مع سلطان الدولة. كانت السيادة المصرية قد انتشرت «بلا منازع من الجزر اليونانية فسواحل آسيا الصغرى، ومرتفعات أعالي الفرات شمالاً، حتى الشلال الرابع للنيل جنوباً»، ومعها صار الفرعون الفاتح تحتمس الثالث يقول عن إلهه «إنه يرى جميع العالم في كلّ ساعة»[226]. ومع

---

(225) نقلاً عن برستد، الفصل 15. وهو اعتمد على ترجمة ديفز وترجمة زيته، وقارن بترجمة مقاربة لـ كيلي سامبسون في: بينز، ص142-143. وانظر ترجمات لأناشيد أخرى لأخناتون في:

Dovies, The Rock Tombs Of El Amarna, Vol.6, Archaeological Survey of Egypt 18 (London: Egypt Exploration Fund, 1908).

(226) انظر: برستد، مرجع سابق، ص322، 323.

كان إله الشمس في عصر الأهرام أيضاً قد بدأ عملية إدماج آلهة مصر الأخرى في ذاته، وهي عملية استحالت، حتى في ذلك العصر السحيق، إلى صورة قومية من العقيدة الحلولية التي تقول بأنّ الإله يحلّ في كلّ شيء، وبأن جميع الآلهة تتحوّل في النهاية من حيث الأشكال والوظائف إلى وحدة واحدة.

=

ذلك لم يصل الوعي بكونيّة السلطة الإلهية إلى ذروته إلا مع أخناتون الذي وصل إلى حكم مصر وهي في قمة مجدها الإمبراطوري.

أيضاً تبدو عالميّة الإله في صيغة أخناتون أكثر صفاءً منها في صيغة التدين العبري، التي لم تعلن عن ذاتها بالحسم الكافي في المراحل المبكرة، وظلت مشوشة حتى النهاية بفكرة العلاقة الخاصة مع الشعب المختار. في الواقع، ورغم ريادة التجربة العبرية، لم تكن فكرة التوحيد الخالص مهيّأة للتبلور بمعناها الكوني الصريح، لولا التحول الهائل الذي مثّلته المسيحية، والتطوّر الذي جلبه حضور الإسلام.

التوحيد العبري - مفهوم متطور

لحظات ثلاث: الآباء - موسى - الأنبياء

يقول الطرح الكتابي الكلامي إن التوحيد ظهر مكتملاً في التدين العبري منذ لحظة موسى، وكان كذلك في لحظة الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب. هذا الطرح يواجه صعوبات حقيقية لا تتعلق بمشاكل التوثيق التاريخي، التي تقلق مجمل الرواية التوراتية (ومنها إعادة تسكين المفاهيم بأثر رجعي) فحسب؛ بل تنبع أيضاً من النصوص التفصيلية للعهد القديم، التي تكشف عن شواهد مناقضة:

فالإله الذي تحدّث عنه الآباء في سفر التكوين لا يبدو إلهاً «عالمياً»؛ بل محلياً وخاصاً، فهو إله إبراهيم، وبالتبعيّة إله إسحاق ويعقوب. وينصب

= لكنْ، مع تلك العملية، ورغم استمرارها طويلاً، ظلت دولة ذلك الإله العظيم مقصورة على مصر، وظل هذا الإله بعيداً كلّ البعد عن أن يكون إلهاً عالمياً...
كان المصريون يتصوّرن إله الشمس كفرعون مملكته في مصر، فلمّا اتّسع نطاق المملكة المصرية، وصارت عاهلية عالمية، كان من المحتم أن يمتد سلطان الإله بهذا القدر، كانت الملكية قد انبثت مظاهرها في العقائد الدينية منذ زمن بعيد، فكان لابد للإمبراطورية أيضاً أن تفعل فعلها في الفكر الديني.

اهتمامه، كما تكرر النصوص، على تمكين هؤلاء الآباء ونسلهم من تلك الأرض. وهو أيضاً لا يبدو إلهاً «حصرياً»؛ بل واحداً متميزاً على آلهة الشعوب الأخرى، وهو يحمل أحياناً ملامح أرواحية تشبه ملامح الآلهة الطبيعية القديمة، حيث ينبثق من العتمة كتنور دخان، ويظهر في صور بشرية، وقد يتلبس الإنسان ثمّ يخرج منه.

في سفر الخروج سنقابل تعديلاً جزئياً في صورة الإله، الذي سيتكرّس، تحت اسم يهوه، كإله متميّز خاص بشعب إسرائيل، ولكنه سيظل يحمل بعض الصفات المعروفة عن إله الآباء إيل، والآلهة الكنعانية.

بدءاً من سفر التثنية (الذي تكوّنت نواته في القرن السابع، وأُسنِد بأثر رجعي إلى الحقبة الموسوية) ستأخذ ملامح الإله المتعالي شبه المجردة في التشكل، قبل أن تتصاعد تدريجياً في أسفار الأنبياء، حتى تقترب من صورة «الله» الكتابية في الأجزاء المتأخرة من العهد القديم.

لدينا، إذاً، صور ثلاث للإله تضمّها صفحات الكتاب المقدس العبري:

1- إله الآباء/ إيل الذي في سفر التكوين.
2- إله موسى/ يهوه الذي في سفر الخروج.
3- إله إسرائيل/ الرب؛ الله الذي سيبدأ الظهور مع الأنبياء.

هذه الصور الثلاث تكشف في الواقع عن الطبيعة التطورية للاهوت العبري، وتومئ إلى الطريقة التراكمية التي جرى من خلالها تكوين الكتاب؛ عمليات تدوين متعاقبة، على مدى زمني طويل، بأكثر من يدٍ واحدة.

1- إله الآباء-إيل

سفر التكوين

«ولمّا كان إبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب لأبرام، وقال له: أنا الله القدير، سر أمامي وكن كاملاً فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جداً... وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً

أبدياً، لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك، وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك، كل أرض كنعان ملكاً أبدياً، وأكون إلههم..... فلما فرغ من الكلام معه صعد الله عن إبراهيم» (تكوين 17/ 1-22).

لا يشير النص إلى كيفية الظهور، ولكنّه يعود فيخبرنا أنّ الله بعد فراغه من الكلام مع إبراهيم صعد عنه، ما يعني أنّه كان واقعاً عليه أو متلبساً فيه، وهي صورة أرواحية صريحة شائعة في المحيط السامي، أما موضوع الكلام فليس كلياً يتعلق باللاهوت أو الأخلاق؛ بل جزئي يحمل مضموناً دنيوياً فجاً وخصوصياً؛ تكثير الذرية وتمليك الأرض، وهو المضمون الذي يتكرّر عند كلّ لقاء إلهي مع إبراهيم، في سفر التكوين؛ عقد يشي بعلاقة خاصة/ من خلالها يصير للإله «شعب» يتأله عليه، وللشعب «إله» يتأله له، وخارج هذه العلاقة يصعب العثور على مضمون الدين.

«ولما صارت الشمس إلى المغيب، وقع على إبراهيم سبات، وإذا رعبة مظلمة عظيمة واقعة عليه، فقال لأبرام اعلم يقيناً أن نسلك سيكون غريباً في أرض ليست لهم ويستعبدون لهم، فيذلونهم أربعمائة سنة.... ثم غابت الشمس فصارت العتمة وإذا تنور دخان ومصباح نار يجوز بين تلك القطع، في ذلك اليوم قطع الرب مع إبرام ميثاقاً قائلاً: لنسلك أعطي هذه الأرض...» (15/ 12-19).

وهو يتحدّث عن الرب يستحضر النص، في لغة قديمة، أجواء سحرية غامضة، لم يكن الوعي الديني قد تخلّص منها بعد؛ إبراهيم يتلقّى كلام الرب في نومه، ومع ذلك هناك عتمة مرعبة، وهناك مصباح ناريّ يجتاز العتمة، وتنور دخان، ويظل موضوع الكلام منصباً على الوعد الممنوح لذريته بتملك الأرض. لغة الأجواء السحرية ستتراجع تدريجياً في أسفار «الأنبياء» حتى تتلاشى تقريباً في «الكتابات» التي تشكّل الجزء الأخير من العهد القديم.

ولم يكن الرب يظهر لإبراهيم في ظلام الليل فحسب؛ بل أيضاً في وضح النهار:

«وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس في باب الخيمة وقت حر النهار. فرفع عينيه ونظر، وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه، فلما نظر ركض لاستقبالهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض. وقال: ياسيد، إن كنت وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك، ليؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم واتكئوا تحت الشجرة فآخذ كسوة خبز، فتسندون قلوبكم ثم تجتازون، لأنكم قد مررتم على عبدكم. فقالوا هكذا تفعل كما تكلمت. فأسرع إبراهيم إلى الخيمة إلى سارة وقال: أسرعي بثلاث كيلات دقيقاً سميذاً. اعجني واصنعي خبز مَلَّة. ثم ركض إبراهيم إلى البقر وأخذ عجلاً رخصاً وجيداً وأعطاه للغلام فأسرع ليعمله. ثم أخذ زبداً ولبناً والعجل الذي عمله، ووضعها قدامهم. وإذ كان واقفاً لديهم تحت الشجرة أكلوا. وقالوا له: أين سارة امرأتك؟ فقال ها هي في الخيمة، فقال: إني أرجع إليك نحو زمان الحياة ويكون لسارة امرأتك ابن...... ثم قام الرجال من هناك وتطلعوا نحو سدوم، وكان إبراهيم ماشياً معهم ليشيعهم. فقال الرب: هل أخفي عن إبراهيم ما أنا فاعله، وإبراهيم يكون أمة كبيرة وقوية» (تكوين 18/ 1-18).

في هذه المرة يتجلى الرب لإبراهيم في صورة بشرية؛ ثلاثة رجال، واعياً بأنه في حضرة الرب يخرّ ساجداً إلى الأرض، ورغم أنّهم ثلاثة يخاطبهم إبراهيم بصيغة المفرد: يا سيّد (تثليث الواحد، وهو ضرب من فكرة العدد الكامن في الوحدة الإلهية) المطروقة في الثقافات الدينية المجاورة - (راجع النموذج التاسوعي والثاموني المصري). وتأكيداً لهذا المعنى، إن النص، وهو يتكلّم بلسانهم، يتنقل بشكل تلقائي بين صيغة الجمع «قالوا» وصيغة المفرد «فقال»: «وكان إبراهيم ماشياً معهم ليشيعهم فقال الرب...». لاحقاً، في سفر التثنية، الذي سيعبّر عن تطوّرات القرن السابع في يهوذا، سيظهر الإله في صورة متعالية وأكثر تنزيهاً، مع بقاء علاقته الخاصة بشعب إسرائيل، وسيتأكّد هذا التعالي مع المسيحية في الآب، رغم احتفاظها بخصوصية العلاقة بينه وبين هذا الشعب، بعد تأويلها كتمهيد لعصر الخلاص

الذي يدشنه المسيح. في الإسلام، ستقدم رواية الرجال الثلاثة بشكل معدّل كي يتوافق مع صياغته الخالصة للتوحيد، فالرجال الثلاثة هم رسل الرب الذين جاؤوا إبراهيم بالبشرى (راجع سورة هود/ 69) بوجه عام فإنّ النصوص الإسلامية، رغم تخليصها النظريّ للإله من علاقته التاريخية بالشعب العبري، ظلّت تحتفظ بالصياغات «الآبائية» العبرية، (راجع مثلاً الآية 133 من سورة البقرة: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾. ورغم أن الآية ومثيلاتها في القرآن تنصرف إلى السياق العبري، وتضفي على إله الآباء بعداً توحيدياً، لم تفلح في إظهاره نصوص التوراة المبكرة، إلا أن السؤال يظلّ مطروحاً عن دلالات الربط، من حيث الأصل بين الدين وميراث عائلي بعينه: لماذا يبدأ الدين التوحيدي -المطلق والعام بشرياً- من نقطة عائلية بعينها هي نقطة إبراهيم؟ ولماذا يستمر عرض الدين التوحيدي -بعد تصفيته- من هذه النقطة، رغم كل الملاحظات الاعتراضية التي أبديت على سياق التجربة العبرية؟

-13-

إسحاق ويعقوب

سأواصل هنا عرض الشواهد النصية المنافية للمعنى التوحيدي في إله الآباء: ستظهر بشكل واضح ثقافة التأليه شبه «الطبيعية» ذات البعد الطقوسي والقبلي، التي كانت سائدة في البيئات السامية في العصر البرونزي، وستبدو صورة الإله بعيدة عن صورة الله كما نعرفها في الوعي الكتابي المتأخر:

«وكان في الأرض جوع غير الجوع الأول الذي كان في أيام إبراهيم. فذهب إسحاق إلى أبيمالك ملك الفلسطينيين، إلى جرار. وظهر له الرب وقال: "لا تنزل إلى مصر. اسكن في هذه الأرض فأكون معك وأباركك، لأني لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد".... ثم صعد من هناك إلى بئر

سبع، فظهر له الرب في تلك الليلة وقال: "أنا إله إبراهيم أبيك" لا تخف لأني معك وأباركك وأكثر نسلك من أجل إبراهيم عبدي. فبنى هناك مذبحاً ودعا باسم الرب، ونصب هناك خيمته» (26/ 1-25).

تتكرر في سفر التكوين لازمة «فظهر له الرب وقال»، والنص هنا لا يشير إلى كيفية ظهور الرب، ولكن موضوع الخطاب الإلهي يظلّ منصباً على وعد التكثير وتمليك الأرض، كما لو كان ذلك هو هدف التدخل الإلهي في العالم، وهو هدف لا يتناسب مع المعنى الكلي والعمومي للتوحيد، والرب هنا يقدم ذاته لإسحاق باعتباره «إله إبراهيم أبيك» وهذه، أيضاً، لازمة متكرّرة في سفر التكوين، حيث يضاف «إبراهيم» إلى الرب، وهي صيغة تشي بغرض التمييز، فمفردة الرب لا تكفي بذاتها للدلالة على الإله المقصود بسبب استيعاب الوعي لوجود آلهة أخرى مجاورة، فلزمت الإضافة للتمييز. ونقرأ مثلاً على لسان عبد إبراهيم: «أيها الرب إله سيدي إبراهيم» (24/ 12)، و«مبارك الرب إله سيدي إبراهيم». وللسبب ذاته، كانت مفردة الإله تسند إلى ضمير المتكلم «لكن إله أبي كان معي» (31/ 17)، أو إلى ضمير المخاطب «إن الرب إلهك قد يسر لي» (27/ 20).

كرد فعل تدينيّ على الاتصال الإلهي بنى إسحاق مذبحاً باسم الرب، تماماً كما فعل إبراهيم من قبل، «فبنى هناك مذبحاً للرب الذي ظهر له» (12/ 7). وهنا أيضاً إضافة تمييزية لافتة، فمفردة الرب احتاجت إلى تكملة بعبارة «الذي ظهر له» كي تعطي تحديداً لهذا الإله بالذات. أمّا مصطلح المذبح فيستدعي المضامين الطقوسية الفجة التي تمتدّ جذورها إلى ممارسات التضحية القديمة، وهي ستتواصل في التدين العبري، بأشكالها المعروفة في الديانات المجاورة، وخصوصاً الكنعانية، قبل أن تتعرض لتعديل نوعي في المرحلة التثنوية، التي ستحرم تقديم الأضاحي خارج معبد أورشليم، في خضم حرب يوشيا والكهنة على الآلهة البعلية لصالح يهوه.

«فخرج يعقوب من بئر سبع وذهب نحو حاران، وصادف مكاناً، وبات

هناك لأن الشمس كانت قد غابت، وأخذ من حجارة المكان ووضعه تحت رأسه فاضطجع في ذلك المكان، ورأى حلماً، وإذا سلم منصوبة على الأرض ورأسها يمس السماء، وهو ذا ملائكة الله صاعدة ونازلة عليها، وهو ذا الرب واقف عليها: "أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق، الأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك..... فاستيقظ يعقوب من نومه وقال: "حقاً إن الرب في هذا المكان وأنا لم أعلم"، وخاف وقال "ما أرهب هذا المكان، ما هذا إلا بيت الله، وهذا باب السماء، وبكر يعقوب في الصباح وأخذ الحجر الذي وضعه تحت رأسه وأقامه عموداً، وصب زيتاً على رأسه، ودعا ذلك المكان بيت إيل» (28/ 10-19).

يظهر الإله، هنا، عبر المنام، في صورة حسيّة متحيّزة مكانياً. ومكان ظهوره يشير -بحسب الميتولوجيا القديمة- إلى مقر إقامته الدائم، ولذلك يقيم يعقوب العمود فيه كنصب دال على بيت الإله، وهو إجراء وثني تقليدي[227]. أهم ما في النص هو تسميته للمكان ببيت «إيل» وهي تسمية تضعنا مباشرة في أجواء التدين الكنعانية السائدة عند الألف الثانية بين القبائل السامية الممتدة من سورية إلى الرافدين. وبحسب الوثائق والنقوش الأوغاريتية (راجع الفقرة الخاصة بالديانة السورية من الفصل الأول) كان «إيل» هو الإله الكنعاني الأعلى، الذي يصور جالساً على عرشه وفوق رأسه تاج، وعلى جانبي الرأس ثقبان مكان القرنين اللذين كانا يرمزان إلى القوة الإلهية، وفي يده صولجان وهو والد الإله بعل الذي أنجبته له زوجته الإلهية

(227) يتحدّد مكان المعبد في جذوره الميثولوجية بموقع حضور الإله. ورغم أنّ الآلهة كأصل عام كانت تسكن السماء، إلا أنها كانت تحضر إلى الأرض وتتخذ مقرات لها، ومن هنا كانت المعابد مساكن وبيوتاً للآلهة. «في مدينة أريدو مركز الحضارة السومرية المرموق كان الإله "إنكي" يسكن في مقرّه المائي في مياه العمق، وكانت "آن" ملكة السماء المعظمة هي الحامية لمدينة أرك».
راجع الفقرة 12 من الفصل الأول: نسق التدين فيما بين النهرين-الآلهة.

«عشيرة» إلهة البحر. لاحقاً سيتحوّل «إيل» من اسم علم يشير إلى إله بعينه إلى اسم عام يدلّ على معنى الإله في جميع اللغات السامية من الآرامية إلى العبرية والعربية.

ومن الواضح، بحسب هذا السياق، أنّ لفظة إيل في النص (حتى لو قُرِئَت كاسم عام للإله) لم تكن تحمل أية مضامين توحيدية بالمعنى الاصطلاحي، وهي، بحسب تصوّر يعقوب (التوراتي)، تشير إلى قوّة من قوى سماوية قادرة، يمكن أن تتخذ إلهاً، فيعقوب بعد فراغه من الحلم وبناء النصب الحجري، ولم يكن قد حسم أمره في تأليه هذه القوة؛ بل هو وقف ذلك على شرط: «إن كان الله معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سائر فيه، وأعطاني خبزاً لآكل وثياباً لألبس، ورجعت بسلام إلى بيت أبي يكون الرب لي إلهاً، وهذا الحجر الذي أقمته عموداً يكون بيت الله» (28/ 20-22).

هذا التصور الحسي الفج للإله يظهر بشكل أوضح في النص التالي:

يعقوب يصارع الله

«ثمّ قام في تلك الليلة وأخذ امرأتيه وجاريتيه، وأولاده الأحد عشر، وعبر مخاضة يبوق. أخذهم وأجازهم الوادي، وأجاز ما كان له، فبقي يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حق فخذه، فانخلع حق فخذ يعقوب في مصارعته معه، وقال: "أطلقني، لأنه قد طلع الفجر" فقال: "لا أطلقك إن لم تباركني" فقال له "ما اسمك؟" فقال "يعقوب" فقال "لا يُدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل، لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت" وسأل يعقوب وقال "أخبرني باسمك" فقال "لماذا تسأل عن اسمي؟" وباركه هناك. فدعا يعقوب ذلك المكان "فنيئيل" قائلاً "لأني نظرت الله وجهاً لوجه، ونجيت نفسي"» (32/ 22-30).

يعكس النص طريقة التفكير في الإله بحسب التصور السائد لحظة تحريره (أو لحظة إسناده)، والذي لم يكن قد تطور كثيراً عن التصورات الحسية «الطبيعية» القديمة: دخول الآلهة في مصارعات جسدية فكرة معروفة في الميثولوجيات السامية السورية والرافدية، وبحسب الوثائق الأوغاريتية دخل الإله «إيل» بالذات في صراعات مريرة مع ابنه الإله «بعل» انتهت بانتصار الأخير واستيلائه على زوجة أبيه «عشيرة» و«عناة». وقد عاد «بعل» فتصارع مع قوى إلهية أخرى مثل «يام» أو «يم» إله البحار، و«موت» الذي يرتبط اسمه بالجحيم والفناء، والذي يهزم البعل ويقتله قبل أن يعود من جديد إلى الحياة كبطل وإله العاصفة والخصب. وفي ملحمة جلجامش مصارعات إلهية مطولة: لقد خلقت الآلهة كائناً عملاقاً يعيش مع الوحوش اسمه (انكيدو) كي يدخل في مصارعة مع «جلجامش» ابن الربة نينسن «Ninsin». وبعد انتهاء المصارعة دعت الإلهة عشتار جلجامش إلى الزواج ولكنه رفض، فدعت عشتار، وهي تشعر بالمهانة، والدها الإله (آنو) ليخلق الثور السماوي كي يدمر جلجامش ومدينته أوروك. وحين رفض آنو هددت عشتار بأن تخرج الموتى من الجحيم، فخلق آنو ثور السماء الذي انقض على أوروك وأسقط المئات، وبمساعدة أنكيدو استطاع جلجامش غرس سيفه في عنق الثور[228].

الفارق هو أنّ الإله في سفر التكوين -خلافاً للميثولوجيا التقليدية- لا يتصارع مع قوة إلهية شبيهة؛ بل مع كائن بشري ينتمي إلى التاريخ[229].

---

(228) في مصادر الترجمة، انظر: إلياد، تاريخ المعتقدات، مرجع سابق، ج1، الفصل الثالث، ديانات ما بين النهرين.

(229) بوجه عام، كانت الرواية التوراتية -وهي تقتبس من الأساطير المصرية، والكنعانية، والرافدية- تقنن الأسطورة؛ أي كانت تحولها، عبر الكتاب، إلى تاريخ (حدث معلوم الزمن، ويمكن قبوله). للاطلاع على مقاربة شيقة في خصائص «قصص الوحي» و«الأسطورة»، وكيف يحول البعد التاريخي الذي تدخله الكتابة بنية الزمن في الحكاية الدينية. راجع مناقشات بول كلافال لكلّ من =

والمصارعة تنتهي بمباركة الإله (سيصبح في النصوص والوعي الكتابي اللاحق، الله) ليعقوب، وتسميته باسم جديد هو «إسرائيل» وهي نسبة مباشرة إلى إيل.

سبب التسمية، بحسب النص، هو أن يعقوب جاهد (غالب) مع الله والناس، ما مؤداه أن كلمة «إسرائيل» تعني الذي غالب إيل؛ أي الله، وقدر على ذلك، وهو ما ذهبت إليه بالفعل بعض التفسيرات اليهودية كتعريف حرفي للكلمة. ومع ذلك ليس ثمة شاهد واضح على الربط بين الكلمة والتسبيب الوارد في النص ربطاً لغوياً، (ظهور اللغة العبرية لاحق على الزمن المفترض للوحي)، وهو ما يعني التحول من التسبيب النصي إلى المعنى الحرفي.

لقد أشرت سابقاً إلى أن أهمية المكتشفات الأوغاريتية تكمن في كشف النقاب عن «إيل» كاسم علم لإله بعينه في السياق الكنعاني، قبل تحوله إلى اسم دال على الإله في اللغات السامية عموماً[230]. عبارة النص تتضمن السؤال عن اسم الإله، وهو سؤال يعبر عن الرغبة في تمييزه من بين الآلهة المتعددة المعروفة أو المجهولة التي كان من الوارد ظهورها للبشر في هذا الطور التاريخي، حيث كان الشائع هو أن لكل إله من آلهة الشعوب أو القبائل المجاورة اسماً معروفاً.

«ثمّ أتى يعقوب سالماً إلى مدينة شكيم التي في أرض كنعان،
حين جاء من فدان أرام، ونزل أمام المدينة، وابتاع قطعة الحقل
التي نصب فيها خيمته من يد بني حمور أبي شكيم بمئة قسيطة.
وأقام هناك مذبحاً ودعاه "إيل إله إسرائيل» (33/ 18-20).

= مرسيا إلياد، وبول ريكور، في: الدين والإيديولوجيا، السابق، البابين الخامس والسادس. وانظر أيضاً: إلياد، المقدس والعادي، الباب الثاني.

(230) راجع الفقرة 11 من الفصل الأول.

وهذه الصيغة تبدو، إلى حدٍّ ما، صريحة في «إيل» كاسم علم[231]. ومع ذلك سيظلّ من الصعب الحسم في هذه المسألة. فالنص محرّر بعد قرون عديدة من الزمن المفترض لوقوع الأحداث، وهو مكتوب بلغة لم يكن لها وجود في هذا الزمن المفترض، ولذلك فالتداخل في المفردات والمعاني ليس ممكناً فحسب؛ بل مؤكداً حسبما ستسفر الشواهد النقدية اللاحقة، التي كشفت عن عمليات التحرير المتعاقبة لأسفار الكتاب العبري، ولكن سواء كان «إيل» اسماً عاماً، أم اسم علم لإله معين أريد تخصيصه مبكراً لهذه الجماعة بالذات، فإنّ الواضح تماماً هو: أن «إيل»، بحسب هذه النصوص، لا يتطابق مع الإله الواحد الأحد الذي ستتكلم عنه النصوص العبرية المتأخرة، والذي سيكون لاحقاً الآب المسيحي، والله الإسلامي.

إله إبراهيم وآلهة ناحور

«وأتى الله إلى لابان الآرامي في حلم الليل وقال له: احترز
من أن تكلم يعقوب بخير أو شر، فلحق لابان يعقوب،
ويعقوب قد ضرب خيمته في الجبل، فضرب لابان مع إخوته
في جبل جلعاد، وقال لابان ليعقوب: ماذا فعلت، وقد خدعت
قلبي، وسقت بناتي كسبايا السيف؟ لماذا هربت خفية وخدعتني
ولم تخبرني حتى أشيعك بالفرح والأغاني بالدف والعود،
ولم تدعني أقبل بني وبناتي؟ الآن بغباوة فعلت، في قدرة
يدي أن أصنع بكم شراً، ولكن إله أبيكم كلمني البارحة
قائلاً: احترز من أن تكلم يعقوب بخير أو شر...

---

(231) قارن هذه الصيغة بصيغة مقاربة في الإصحاح 31 من سفر التكوين: «أنا إله بيت إيل حيث مسحت عموداً، حيث نذرت لي نذراً. الآن قم اخرج من هذه الأرض، وارجع إلى أرض ميلادك» (31/ 13).

إله إبراهيم وآلهة ناحور -آلهة أبيهما- يقضون
بيننا» (تكوين 31/ 24-53).

يضعنا هذا النص في أجواء التأليه السامية في الألفية الثانية، حيث الإله خاص ينتسب إلى أب أو قبيلة أو جماعة، وحيث يتقبل الوعي العام هذه التعددية كواقعة طبيعية: لابان، خال يعقوب، لديه عدة آلهة (هي مجسدة في تماثيل صغيرة، كانت راحيل ابنته قد سرقتها قبل هروبها مع زوجها يعقوب، واتهم لابان يعقوب بسرقتها)، ومع ذلك فهو يتلقى «وحياً» تهديدياً في المنام من «الله» بلغة محرر سفر التكوين، أو من «إله أبيكم» بتعبير لابان، يعلم لابان أنّ هذا هو إله أبيهم وليس إلهه الخاص، ولكنه يسلم بوجوده كإله خاص بالطرف الآخر، وفي المقابل يسلم يعقوب بوجود آلهة ناحور كآلهة خاصة بلابان. بعد التوصل إلى اتفاق تسوية يستشهد الطرفان عليه بالقوى الإلهية التي ينتميان إليها؛ أي التي ترجع إلى أبويهما؟ إله إبراهيم بوصفه الإله الخاص بأبي يعقوب، وآلهة ناحور بوصفها الآلهة الخاصة بأبي لابان، الطرف الإلهي الذي يمثل كلاً منهما هو إله أبيه، إله قومه، حيث لا يفهم الإله إلا في سياق إضافة إلى أحد.

-14-

كيف تتجاور هذه النصوص المنافية للتوحيد مع النصوص التوحيدية في كتاب واحد؟

الجواب البسيط هو صناعة الكتاب التي تمّت عبر عمليات تدوينية متعددة (أكثر من يد) على مدى زمني طويل، وغطت، بشكل تراكمي، حقباً تاريخية متباعدة أريد جمعها في نسق واحد. ولكن السؤال يظلّ مطروحاً عن معنى بقاء هذه النصوص داخل الكتاب في مرحلة التدوين المتأخرة، التي كانت قد توافرت على وعي توحيدي نسبي، وعلى درجة مناسبة من الخبرة التحريرية، ظهرت في الكثير من عمليات التنقية والتحوير والحذف والإضافة؟

يؤشّر ذلك إلى أن التناقض بين المضامين التأليهية القديمة ومستوى الوعي التوحيدي المتأخر لم يكن صادماً بحيث يستدعي حذف هذه المضامين، وهذا يشرح ما أشرت إليه سابقاً من أن التوحيد العبري ظلّ حتى إغلاق الكتاب «اليهودي» توحيداً مشوباً أو غير خالص (على الأقل بسبب الإصرار على فكرة العلاقة الخاصة بالله، وهي الفكرة التي ستتراجع نسبياً في المسيحية، وبشكل أكثر صراحة في الإسلام) والمعنى الواضح أن اللاهوت يتطور كفعل اجتماعي تاريخي.

بوجه عام، يمتلك العقل اللاهوتي خاصية القدرة على التجميع، ولديه آلياته الخاصة للتعاطي مع العقبات «المنطقية» من خلال التأويل الكلامي وفكرة المجاز التي تشتغل على المستويات الأعلى من التفكير، أو من خلال الآلية الأصلية التي تعتمد على مبدأ التسليم الغيبي، وهي تغطي المستوى العامي إضافة إلى المستويات التفكيرية الأعلى.

2- إله موسى-يهوه

سفر الخروج

-15-

يظهر «يهوه» لأول مرة في سفر الخروج، والغرض هنا مقارنته بما قبل وما بعد: بـ «إيل» من جهة، وبـ «الله» من جهة ثانية: هل حمل يهوه إله سفر الخروج أية ملامح تطورية قياساً إلى إيل إله سفر التكوين؟ وهل ظلّ قاصراً عن معنى التوحيد الخالص الذي سيحمله مصطلح «الله» بشكل متدرج بدءاً من سفر التثنية؟[232].

---

(232) وفق الترتيب الرسمي للكتاب تبدأ التوراة بسفر التكوين، ثم سفر الخروج، وتنتهي بسفر التثنية. ومع التحفظات المشروعة التي كررت الإشارة إليها، حول عمليات التدوين المتقطعة المراحل، والتي تمت إجمالاً في أزمان لاحقة على الحوادث، وشهدت الكثير من حالات التنقيح وإعادة التحرير، ما يفسر التداخل والاضطراب =

بحسب الرواية التوراتية، تمثّل مرحلة موسى الحقبة الثانية في مسار ديني متواصل يبدأ حقبة الآباء (إبراهيم وإسحاق ويعقوب) وبغض النظر عن الصعوبات التوثيقية التي تعترض قصتي الآباء والخروج، من جهة الافتقار إلى أدلة «خارجية»، ومن جهة التناقض مع الشواهد الأركيولوجية والنصوصية التي كشفت عنها المصادر المصرية والسورية والرافدية، لا يمكن التسليم -على ضوء النصوص التوراتية ذاتها- بأنّ الديانة، التي يتحدّث عنها سفر الخروج، هي امتداد لديانة توحيدية سابقة ظهرت في الشرق الأدنى خلال العصر البرونزي المتوسط.

في سفر التكوين -كما رأينا- بدا الإله بسماته الإجمالية كواحد من الآلهة السامية المتعددة والمنتشرة في المنطقة، وبدا وكأنه موظف نصياً لغرض محدد هو تقديم الوعد بتكثير الذرية ومنح الأرض. لم تتشكل ديانة خاصة بلاهوت معروف أو شريعة مفصلة، ولم يظهر الإله أية عناية بإنجاز مثل هذه الديانة، فقط كان يظهر ليعد وليكرر الوعد. التكرار لافت إلى درجة تستدعي التوقف، فهو ينم عن إلحاح على الفكرة، ويشي بغرض ذهني مسيطر لدى محرري النصوص، وهذا مؤشر إضافي يؤيد نظرية «الاستلحاق» التي تذهب إلى أن الانتساب إلى الآباء كان فعلاً نظرياً لاحقاً استدعي

= في الوقائع والتواريخ داخل النصوص، مع ذلك يظلّ هذا الترتيب مقبولاً بوجه عام من جهة أنّ المادة التي يتضمّنها سفر التكوين أقدم من المادة التي يتضمّنها سفر الخروج، ومن ثمّ سفر التثنية. أتكلّم هنا عن النواة الرئيسية لكل سفر وليس عن التفاصيل الفرعية التي تشير إلى تداخلات متعددة أعيد من خلالها تسكين الوقائع والمفاهيم بأثر رجعي.

كمثال واضح: لم يُعرف الإله باسم يهوه قبل موسى، وهذا ما يؤكده سفر الخروج: «أنا الرب، وأنا ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب، بأني الإله القادر على كل شيء. وأما باسمي "يهوه" فلم أعرف عندهم» (6/ 4). ومع ذلك نقرأ في سفر التكوين: «فدعا إبراهيم اسم هذا المكان يهوه يراه، حتى إنه يقال اليوم: «في جبل الرب يُرى» (22/ 14).

بغرض تأسيس الرواية على بعد تاريخي وإلهي في الوقت ذاته، فهو يشتغل كفصل سردي تمهيدي للقصة الرئيسية التي يطرحها سفر الخروج عن جماعة إثنية صغيرة تتحول إلى شعب متمايز يبحث عن تحقيق ذاته على قطعة أرض معينة.

في سفر الخروج ظلّ يهوه يحمل سمات الآلهة السامية الساذجة ذات الطابع الطقساني والتجسيدي الغامض، ومع اكتسابه مكانة أعلى، ظل واحداً بين الآلهة المتعددة التي تعرفها شعوب المنطقة، وتكرّست بشكل أوضح، صفته كإله خاص بشعب إسرائيل، ورغم ظهور إشارات مبدئية توحي بالحصرية، كما في الوصايا العشر، بقي بُعد العالمية غائباً غياباً مطلقاً، وبالتالي بقي يهوه بعيداً عن منطقة التوحيد الخالص، الذي سيلامسه لاحقاً سفر التثنية. والنصوص التالية تكشف عن ذلك بوضوح:

سمات طقوسية قديمة

في تجلّيه الأوّل يظهر الإله معلقاً في السماء وسط النار؛

«وظهر له ملاك الرب بلهيب نار من وسط عليقة. فنظر وإذا العليقة تتوقد بالنار، والعليقة لم تكن تحترق. فقال موسى: أميل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم، لماذا لا تحترق العليقة؟ فلما رأى الرب أنّه مال لينظر ناداه من وسط العليقة، وقال "موسى، موسى" فقال: هأنذا. فقال: لا تقترب إلى ههنا، لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» (3/ 2-5).

صورة حسية متحيزة مكانياً لا ينقصها الغموض. ويعود الإله ليظهر، كما ظهر لإبرام في سفر التكوين، وسط النار والدخان، في أجواء طقوسية سحرية ذات وقع إبهاري (محرر النص يسجل ما يفترض أن يكون طريقة ظهور الإله بحسب تصوره المستمد بالطبع من ثقافة الطور العقلي السائدة). يكلم الإله موسى في حوار طويل، دون أن نعرف كيفية الكلام، أو لغة

الحوار. وتكرر هذه الأجواء عندما يقرر الإله النزول بشخصه ليكلم موسى على مرأى ومسمع من الشعب:

«ها أنا آتٍ إليك في ظلام السحاب كي يسمع الشعب حينما أتكلم معك، فيؤمنوا بك أيضاً إلى الأبد.... اذهب إلى الشعب وقدسهم اليوم وغداً، وليغسلوا ثيابهم ويكونوا مستعدين لليوم الثالث، لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء.... وأخرج موسى الشعب من المحلة لملاقاة الله فوقفوا في أسفل الجبل. وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار، وصعد دخانه كدخان الأتون، وارتجف كل الجبل جداً، فكان صوت البوق يزداد اشتدادا جداً، وموسى يتكلم، والله يجيبه بصوت» (19/ 9-19)

وكان ليهوه مقر أرضي يحضر إليه وينزل فيه:

«ترشد برأفتك الشعب الذي فديته، فتهديه بقوتك إلى مسكن قدسك... تجيء بهم وتغرسهم في جبل ميراثك، المكان الذي صنعته يارب لسكنك المقدس، الذي هيأته يداك» (15/ 13-17).

الفكرة القديمة ذاتها، الشائعة على نطاق واسع في الميثولوجيا الدينية، عن حضور الإله وإقامته في مقر أرضي ثابت، أو موازٍ لمقره السماوي (راجع النصوص المصرية والكلدانية في الفصل الأول، حيث يمثل هذا المقر بالنسبة إلى كل جماعة بؤرة الكون ومركز العالم) هذه الفكرة التي تقترن بمعنى التحيز المكاني للإله، والتي تطورت عنها فكرة «المعبد» ستبدأ مع موسى من خلال الخيمة التي أمره يهوه ببنائها في الصحراء كي يجتمع فيها معه وليتواصل مع الشعب:

«وأخذ موسى الخيمة ونصبها له خارج المحلة، بعيداً عن المحلة ودعاها "خيمة الاجتماع"، فكان كلّ من يطلب الرب يخرج إلى خيمة الاجتماع التي خارج المحلة، وكان جميع الشعب إذا خرج موسى إلى الخيمة يقومون ويقفون كل واحد في باب خيمته، وينظرون وراء موسى حتى يدخل الخيمة،

وكان عمود السحاب إذا دخل موسى الخيمة ينزل ويقف عند باب الخيمة، ويتكلم الرب مع موسى، فيرى الشعب عامود السحاب واقفاً عند باب الخيمة. ويكلم الرب موسى وجهاً لوجه كما يكلم الرجل صاحبه» (33/ 7-11)[233].

ولا يمكن مغادرة هذه الأجواء السحرية القديمة، قبل الوقوف أمام نصّ غريب جداً من نصوص سفر الخروج، يظهر فيه يهوه بصورة غير إلهية بالمرة، صورة كائن غامض يغضب لغير سبب مفهوم، ولا يسكن غضبه إلا بملامسة الدم:

«وحدث في الطريق إلى المنزل أن الرب التقاه (أي موسى) وطلب أن يقتله، فأخذت صفورة (زوجة موسى) صوانة وقطعت غرلة ابنها ومست رجليه، فقالت "إنك عريس دم لي" انفك عنه.

حينئذٍ قالت عريس دم من أجل الختان» (4/ 24-26).

هذا الكائن الغامض -بحسب البعض- هو مجرد جني قابل للظهور في خيالات الإنسان عند هذا الطور العقلي القريب من ثقافة الأسطورة، ولكن المؤكد أنه يكشف عن تصور تأليهي بعيد كل البعد عن التصور التوحيدي المتسامي الذي سيتشكل تدريجياً في وقت لاحق، الحديث عن الدم الذي يسكن غضب الإله ينقلنا إلى فكرة «الأضحية» التي لا تنفكّ عن طقوس التديّن السائد في المنطقة والموروث من العبادات الطبيعية القديمة[234].

---

(233) وفي 29/ 44-46: «... عند باب خيمة الاجتماع، حيث أجتمع بكم لأكلمك هناك. وأجتمع هناك ببني إسرائيل فيقدس بمجدي. وأقدس خيمة الاجتماع والمذبح. وهارون وبنوه أقدسهم لكي يكهنوا لي. وأسكن في وسط بني إسرائيل وأكون لهم إلهاً».

(234) رغم الاختلاف حول الأصل الذي نشأت عنه التضحية في الديانة البدائية تتفق الإناسة الاجتماعية على أنها كانت تمثل الطقس الرئيسي في هذه الديانة. لكن المؤكد أنها ظلت تحتفظ بأهمية نسبية ظاهرة في ديانات المرحلة الوسطى التي عرفتها مجتمعات متقدمة كما في مصر وسورية وحوض المتوسط القديم. =

منذ البداية تبرز الأضحية كبند أساسي في النسق الطقوسي الواسع للديانة الموسوية التي يعالجها سفر الخروج، ويظهر يهوه كإله طقوسي يحب رائحة الدم والبخور:

«وتقدم الثور إلى قدام خيمة الاجتماع، فيضع هارون وبنوه أيديهم على رأس الثور، فتذبح الثور أمام الرب عند باب خيمة الاجتماع، وتأخذ من دم الثور وتجعله على قرون المذبح بإصبعك، وسائر الدم تصبه إلى أسفل المذبح... وتأخذ الكبش الواحد، فيضع هارون وبنوه أيديهم على رأس الكبش، فتذبح الكبش وتأخذ دمه وترشه على المذبح من كل ناحية، وتقطع الكبش إلى قطعه وتغسل جوفه وأكارعه وتجعلها على قطعه وعلى رأسه، وتوقد كل الكبش على المذبح، هو محرقة للرب، رائحة سرور، وقود هو للرب» (29/ 10-18)

ولكن الأهمية النسبية للأضحية ستتراجع تدريجياً مع تطور النزعات «التوحيدية» التي بدأت تظهر في القرن السابع.

-16-

إله خاص

أعظم من جميع الآلهة

لدى تجليه الأول لموسى يقدم الإله ذاته بالصيغة الآتية:

«ثمّ قال: أنا إله أبيك، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب، فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله. فقال الرب: "إني قد رأيت مذلة شعبي الذي في مصر وسمعت صراخهم من أجل مسخريهم، إني علمت

= يرجع روبرستون سميث بأصول التضحية العبرانية إلى الديانة السامية القديمة ذات الجذور الطوطمية. انظر: ديانة الساميين، 1889. وانظر: إيفانز - برتشارد، ديانة البدائيين في نظريات الإناسيين، مرجع سابق، الفصل الثالث.

أوجاعهم، فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين، وأصعدهم من تلك الأرض إلى أرض جيدة وواسعة، إلى أرض تفيض لبناً وعسلاً إلى مكان الكنعانيين والحثيين والأموريين، والفرزيين، والحويين، واليبوسيين. والآن هو ذا صراخ بني إسرائيل قد أتى إلي، ورأيت أيضاً الضيقة التي يضايقهم بها المصريون، فالآن هلم فأرسلك إلى فرعون، وتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر» (3/ 6-10).

في تكرار متواصل يقدم الإله ذاته لموسى بالصيغة الآبائية؛ أي بالصيغة التي يفهمها الوعي القبلي في هذا الطور العقلي الاجتماعي[235]. الإله هنا يقرر النزول إلى العالم. وغرض النزول محدد هو إنقاذ هذا الشعب، الذي ينسبه إلى ذاته نسبة تخصيص. وهو يفعل ذلك تنفيذاً للوعد الذي كان قد قطعه مع الآباء فبعد أن «صعد صراخهم إلى الله بسبب العبودية سمع الله أنينهم فتذكر ميثاقه مع إبراهيم وإسحاق ويعقوب» (2/ 24-25). العبارات الأولى للإله لدى تجلّيه الأول ليست لاهوتية تخص الدين بما هو عقيدة، بل اجتماعية سياسية تخص شعب إسرائيل بما هو جماعة إثنية بعينها. الدين هنا لا ينشأ لذاته ابتداءً كغرض مطلق، بل يتشكل من جوف الواقع الاجتماعي الخاص.

---

(235) الصيغة الآبائية المتكررة واضحة الدلالة على المعنى التخصيصي، وخصوصاً حين ننظر إليها في السياق العام لثقافة التأليه في الأوساط السامية وعموم المنطقة في هذه المرحلة التاريخية.
لاحقاً، وبعد تبلور التوحيد كنسق كلي، ستنتقل هذه الصيغة الإثنية إلى النصوص المسيحية والإسلامية، وسيجري تأويلها من قبل الديانتين تأويلاً لا يتناقض مع المعنى التوحيدي. فمسيحياً: اختار الله ذرية إبراهيم كممثل للبشرية للتعريف بالرب، ولكي تمهد لمرحلة الخلاص النهائي الذي سيأتي به المسيح. انظر: «وثائق الكنيسة الكاثوليكية»، الدستور العقائدي، المجمع الفاتيكاني الثاني، مرجع سابق.
على المستوى الإسلامي سيجري استيعاب هذه الصياغة عبر تجاهل معناها الإثني، وقراءتها كتأكيدات لفظية لا تتعارض مع المعنى التوحيدي الخالص. راجع كمثال: البقرة/ 133.

وتتكرر الصيغة الآبائية على لسان يهوه وهو يقدم ذاته -عبر موسى- إلى الشعب:

«وقال الله أيضاً لموسى: هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب أرسلني إليكم، هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذكري إلى دورٍ فَدور» (3/ 15)[236].

من الواضح أن التخصيص متبادل: فالإله بالنسبة إلى الشعب هو «إله آبائكم»، والشعب بالنسبة إلى الإله هو «شعبي». أما بالنسبة إلى الأغيار فالإله هو «إله العبرانيين» أو «إله إسرائيل».

«تدخل أنت وشيوخ بني إسرائيل إلى ملك مصر وتقولون له:
الرب إله العبرانيين التقانا، فالآن نمضي سفر ثلاثة أيام في البرية
ونذبح للرب إلهنا» (3/ 18)... وبعد ذلك دخل موسى وهارون
وقالا لفرعون: هكذا يقول الرب إله إسرائيل: أطلق شعبي
ليعيِّدوا لي في البرية. فقال فرعون: من هو الرب حتى أسمع لقوله
فأطلق إسرائيل» (5/ 1).

---

(236) تسمية الإله -كما ناقشت سابقاً- تشير إلى غرض التمييز، وتشي بمعنى التعددية السائد في الثقافة التأليهية. لذلك يتكرر سؤال الإله عن اسمه. انظر: تكوين 32/ 29. وخروج 3/ 13-14؛ «فقال موسى لله: ها أنا آتي إلى بني إسرائيل وأقول لهم: إله آبائكم أرسلني إليكم، فإذا قالوا لي ما اسمه؟ فماذا أقول لهم. فأجابه الله: "أهيه الذي أهيه" (ومعناه أنا الكائن) هكذا تقول لبني إسرائيل "أهيه" أرسلني إليكم».
قارن هذه الإجابة الغامضة، التي توحي بالامتناع عن التسمية، بالنص الوارد في خروج 6/ 2-3: «وقال الرب لموسى: أنا هو الرب. قد ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب إلهاً قديراً على كلّ شيء، أما اسمي "يهوه" فلم أعلنه لهم».
فهذا النص الأخير يشير إلى «يهوه» كاسم علم صريح.

واضح أنّ الرب لا يرى ذاته إلهاً للمصريين، فهو يخاطبهم، عبر موسى، بصفته إله العبرانيين، وهو هنا لا يدعوهم إلى الإيمان به، والدخول في دينه، المطلوب فقط إخراج شعب إسرائيل[237].

لم يخرج التصوّر العبري المبكر عن نمط الثقافة التأليهية الشائعة في المنطقة، التي تفهم الإله يهوه كمتعلق خاص بقبيلة أو جماعة أو شعب (حدود اختصاص محلية لا عالمية). ولم يكن يهوه ذاته ينفي وجود الآلهة الأخرى؛ بل يطلب فقط من العبريين عدم تقديسها إلى جانبه: «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي» (خروج 20/ 3). هذا إذا وافقنا على أن «الوصايا العشر» ترجع فعلاً إلى المرحلة الموسوية، ولم تنسب إليها بأثر رجعي في مراحل التدوين اللاحقة[238].

---

(237) لاحقاً، في النسخة الإسلامية لهذه الرواية، سيقدم موسى وهارون إلههما إلى فرعون بوصفه رب العالمين: ﴿فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 16]. وأيضاً بوصفه رب فرعون والمصريين: ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الشُّعَرَاء: 25-26].
الفارق بين النسختين يعكس الفارق بين الرؤية التأليهية العبرية المبكرة والرؤية التأليهية التوحيدية التي وصلت إلى ذروة تطورها في الإسلام، رغم تبني الأخير أصل الرواية التوراتية في خطوطها العريضة والثانوية.

(238) في ظل القراءة التاريخية لبقية النصوص، وبالنظر إلى بنيتها المضمونية واللغوية، لا يسهل التسليم بنسبة الوصايا العشر إلى الحقبة الصحراوية المبكرة. لاحظ برستد أنه «حين كتبت الوصايا العشر كان العبرانيون قد انتقلوا فعلاً من حياة المرعى في الأرض الصحراوية ذات الكلأ إلى حياة الزراعة المستقرة في المدن، حيث كانت المؤثرات الاجتماعية تعمل في تكوين الاعتقاد الديني». انظر: فجر الضمير، الفصل 17، ص417. ويؤكد إلياد أن «هذا النص لا يمكن أن يعود في تاريخه إلى عصر موسى». ولكنه لاحظ مع ذلك أن «أهم الأوامر فيه تعكس بالتأكيد الروحية اليهيوية البدائية. إن أول مادة من الوصايا العشر "لا يكن لك آلهة أخرى أمامي" تبرهن أنها لا تتعلق بالتوحيد بالمعنى الوثيق للكلمة، فوجود آلهة أخرى غير مجحود». انظر: تاريخ المعتقدات، ج1، الفقرة 59.

ورغم أنّ كلّ جماعة كانت تنظر إلى إلهها كإله متميز عن آلهة الجماعات الأخرى (حد أدنى من الحصرية كامن في مفهوم التأليه ذاته)، إلا أنّها كانت حصرية داخلية محدودة بنطاقها المحلي؛ أي موجهة إلى أفرادها، ولم تعن استنكار آلهة الجماعات الأخرى، أو تمديد سلطة إلهها إلى هذه الجماعات: في النشيد الذي ترنم به موسى مع الشعب بعد الخروج من مصر: «نفخت بريحك فغطاهم البحر، غاصوا كالرصاص في مياه غامرة من مثلك في الآلهة يارب» (15/ 2-11). وفي الإصحاح الثامن عشر سيأتي يثرون حمو موسى من مدين يهنئه على الخروج: «وقال يثرون مبارك الرب الذي أنقذكم من يد المصريين ومن يد فرعون. الذي أنقذ الشعب من تحت يد المصريين، الآن علمت أن الرب أعظم من جميع الآلهة، لأنه في الشيء الذي بغوا به كان عليهم» (10-11)[239].

في محيط جغرافي متعدد إثنياً وثقافياً -كالمحيط الضيق شرق المتوسط- حيث فرضت الجماعة العبرية ذاتها ككيان متمايز، كانت التعددية الإلهية حالة مفهومة ومقبولة في الواقع العملي. كان ثمة نوع من التجاور والتداخل التأليهي، وهو ظهر بشكل متواصل في الممارسات العبرية منذ عصر «القضاة»، وظل قائماً طوال عصر الملوك والأنبياء حتى الأسر، زاحمت الآلهة الأجنبية (وخصوصاً الكنعانية) يهوه في مكانته، وبحسب سفر الملوك الأول كان قلب سليمان قد مال إلى آلهة أخرى، وذهب وراء عشتروت إلهة الصيدونيين، وملكوم رجس العمونيين، وبنى مرتفعة لكموش رجس الموآبيين

(239) يثرون، وهو ليس عبرياً، يلاحظ أنّ الرب العبري أعظم من جميع الآلهة الأخرى؛ لأنه انتصر على هذه الآلهة التي بغت على بني إسرائيل. النص هنا لا يشير صراحة إلى أن يثرون آمن بهذا الرب.
قارن ذلك بالرواية الإسلامية القرآنية التي سيتحول فيها يثرون، تحت اسم شعيب، إلى نبي مرسل إلى مدين من قبل الله الواحد الذي هو في الوقت ذاته الرب العبري.

على الجبل الذي في اتجاه أورشليم، ولم يستنكر على زوجاته الغريبات اللواتي كن يوقدن ويذبحن لآلهتهن (11/ 4-9).

3- إله الأنبياء - الرب/الله

تكريس الحصرية - مؤشرات عالمية متأخرة

-17-

لم تكن الممارسات التوفيقية (التي تجمع بين يهوه وعبادة الآلهة الأخرى) محدودة؛ بل منتشرة على نطاق واسع من الملوك إلى عامة الناس، وهي مثلت الموضوع الرئيسي لنشاط الأنبياء الذي تواصل على مدى زمني طويل. التطور الحقيقي ليهوه كإله «حصري» لم يبدأ قبل عصر الأنبياء (نحو 400 سنة بعد العصر المفترض لموسى) حدث ذلك كرد فعل للصدام مع الآلهة الأخرى، ضمن سياق صدامي أوسع، (ثقافي/اجتماعي/سياسي) مع الشعوب المحلية المجاورة وخصوصاً الكنعانية، ومع القوى الأجنبية التي حاولت السيطرة على المنطقة من مصرية وآشورية وبابلية ويونانية، وكما لاحظنا سابقاً، لم تكن النبوة العبرية منفصلة عن المعنى القومي الإثني الذي كان يحكم نشاط الجماعة العبرية[240].

في القرن التاسع خاض إيليا معركة شرسة لصالح يهوه في مواجهة النفوذ الواسع للإله الكنعاني بعل داخل الوسط العبري، وخصوصاً في الشمال، دعا إيليا الملك (آخاب) والشعب إلى الإيمان بيهوه إلهاً وحيداً لإسرائيل، وترك عبادة البعليم (الآلهة البعلية)، وفي واقعة جبل الكرمل التي يرويها سفر الملوك الأول دليل صريح على أنه حتى ذلك الوقت لم يكن يهوه إلهاً حصرياً، بالمعنى التوحيدي الملزم في الوعي الشعبي؛ لقد تحدّى إيليا أنبياء البعل أن

(240) فكرة النبوة التي تعبّر عن حماسة دينية زائدة توحي بذاتها للنبي بالمعنى الحصري، الذي يستمد زاداً إضافياً من الامتزاج بالتعصب القومي.

يدعوا ربهم مقابل دعوته لربه: «تدعون باسم آلهتكم وأنا أدعو باسم الرب، والإله الذي يجيب بنار فهو الله» لم يستجب البعل لدعاء أنبيائه واستجاب الرب لدعاء إيليا: «فسقطت نار الرب وأكلت المحرقة والحطب والحجارة والتراب ولحست المياه التي في القناة، فلما رأى جميع الشعب ذلك سقطوا على وجوههم وقالوا: الرب هو الله، الرب هو الله» (ملوك أول 18/ 17-40).

بعد أن قتل إيليا أنبياء البعل، خاض خليفته إليشع حروباً تحريضية إضافية قادت إلى ما يشبه الإبادة الجماعية لكهنة وأنصار البعل: «فضربوهم بحد السيف... وساروا إلى مدينة بيت البعل، وأخرجوا تماثيل بعل وأحرقوها، وهدموا بيت البعل، وجعلوه مزبلة إلى هذا اليوم، واستأصل ياهو (الملك) البعل من إسرائيل». (ملوك ثاني 10/ 25-30).

ومع ذلك ظلت المظاهر الوثنية قائمة في ظل ما يبدو تغاضياً من يهوه: لقد استأصل ياهو البعل، «ولكن خطايا يربعام بن نباط الذي جعل إسرائيل يخطئ لم يحد ياهو عنها؛ أي عجول الذهب التي في بيت إيل والتي في دان، وقال الرب لياهو: من أجل أنك قد أحسنت بعمل ما هو مستقيم في عيني، وحسب كل ما بقلبي فعلت ببيت آخاب، فأبناؤك إلى الجيل الرابع يجلسون على كرسي إسرائيل» (ملوك ثاني 10/ 29-30).

وحتى الوصول إلى مرحلة النفي (في القرن السادس) سنظلّ نستمع إلى الشكوى من وجود الآلهة الأخرى «أما ترى ماذا يعملون في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم؟ الأبناء يلتقطون حطباً، والآباء يوقدون النار، والنساء يعجن العجين ليصنعن كعكاً لملكة السماوات (عشتروت)، ولسكب سكائب لآلهة أخرى» (إرميا 7/ 17-18). «وكل الشعب الساكن في أرض مصر في فتروس قائلين: إننا لا نسمع لك الكلمة التي كلمتنا بها باسم الرب، بل سنعمل كل أمر خرج من فمنا فنبخر لملكة السماوات ونسكب لها سكائب كما فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في أرض يهوذا وفي شوارع أورشليم فشبعنا خبزاً وكنّا بخير ولم نرَ شراً» (إرميا 44/ 15-17).

في الواقع كان الأنبياء هم من كرّس يهوه كإله حصري وحيد. أتحدّث هنا عن التكريس النظري؛ أي عن الديانة الرسمية التي ظلّت في طور التشكّل حتى مرحلة التدوين المتأخرة بعد العودة من النفي. لم تكن الممارسات العملية، وخصوصاً في المراحل المبكرة من عصر الأنبياء، تشكّل بالنسبة إلى العبريين انحرافاً عن عقيدة توحيدية سبق إقرارها[241]. وهذا مؤدى القراءة التاريخية للنصوص التوراتية المبكرة التي بقيت رغم التصفيات التدوينية اللاحقة. وكما يشرح راسل فإنّ «الأسفار التاريخية من العهد القديم -وهي أسفار جمع معظمها بعد الأسر- تعطينا فكرة خاطئة، لأنها توحي بأنّ العبادات الوثنية التي كان الأنبياء يناهضونها كانت تراخياً من الناس فيما كان لهم في البداية من صرامة عقيدية؛ مع أنّ الحقيقة هي أنّ تلك الصرامة الأولى لم يكن لها وجود قط في بادئ الأمر، والحقّ أنّ الأنبياء مجدّدون إلى درجة أكبر جداً مما قد يُخيّل الكتاب المقدس لقارئه، إذا ما قرأه قراءةً لا تستند إلى علم بالتاريخ»[242].

ما أهدف إلى توضيحه هنا أن تكريس حصرية يهوه من خلال الأنبياء تم عبر عدة مراحل، وأنّه جرى في مسار نظريّ موازٍ لمسار التدين العملي وليس

(241) انظر سفر الملوك الثاني 23/ 4-8:
«أمر الملك حلقيا الكاهن العظيم وكهنة الفرقة الثانية وحراس الباب أن يخرجوا من هيكل الرب جميع الآنية المصنوعة للبعل، وللسارية، ولكل أجناد السماء، وأخرجها وأحرقها خارج أورشليم في حقول قدرون، وحمل رمادها إلى بيت إيل. ولاشى كهنة الأصنام الذين جعلهم ملوك يهوذا ليوقدوا على المرتفعات في مدن يهوذا وما يحيط بأورشليم، والذين يوقدون للبعل، للشمس، والقمر، والمنازل، ولكل أجناد السماء وأخرج السارية من بيت الرب» (الملوك الثاني 23/ 4-8)، وهدم المذبح الوثني في بيت إيل «وجميع بيوت المرتفعات في السامرة التي أقامها ملوك إسرائيل للإغاظة»، فأزالها «وذبح جميع كهنة المرتفعات التي هناك على المذابح» (23/ 19-20).
من الواضح هنا أنّ الوثنية البعلية كانت حاضرة داخل المعبد؛ أي كانت تتداخل مع عبادة يهوه في مقر الديانة.

(242) راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ص22.

متطابقاً معه، المرحلة الأكثر حسماً في هذا المسار النظري هي مرحلة الملك يوشيا ملك يهوذا في القرن السابع، حيث توافرت ظروف مواتية توافقت من خلالها توجهات الأنبياء الحماسية مع مصالح الكهنة وطموحات الدولة التي يمثلها ملك متدين بعد انهيار مملكة الشمال. لقد عبرت هذه المرحلة عن ذاتها تعبيراً دينياً حاداً من خلال الحملة التطهيرية الواسعة التي قادها الملك يوشيا ضد جميع المظاهر البعلية، وبوعي إيديولوجي مقصود أسفرت عن ظهور «سفر الشريعة» الذي سيتحول إلى «سفر التثنية»[243].

لقد صار واضحاً الآن أن سفر التثنية، الذي تمّ إسناده رجعياً إلى الحقبة الموسوية، كان يترجم مضمون الحركة التطهيرية وأهدافها، فهو يحمل مفاهيم الأنبياء التي تبدو متطورة قياساً إلى نصوص سفري التكوين والخروج. وكما لاحظ النقاد الأركيولوجيون كان هذا السفر مختلفاً تماماً؛ «لأنه يحمل مصطلحات مميزة لا يشاركه فيها أيّ من المصادر الأخرى، كما تضمن إدانة شديدة لعبادة الآلهة الأخرى، وطرح تصوراً جديداً لله ككائن متعالٍ جداً، ونصّ على التحريم المطلق لتقديم القرابين لإله إسرائيل سوى في مكان واحد هو هيكل أورشليم. تأثير سفر التثنية على الرسالة النهائية للكتاب المقدس العبري أبعد بكثير من أحكامه القانونية الصارمة. إن القصة التاريخية المترابطة التي ترويها الأسفار التالية على أسفار التوراة الخمسة -أي أسفار يشوع، والقضاة، وصموئيل الأول والثاني، والملوك الأول والثاني) ذات صلة وثيقة جداً بسفر التثنية لغوياً ولاهوتياً إلى حد أن أصبح النقاد، منذ منتصف أربعينيات القرن الماضي، يطلقون عليها عبارة التاريخ التثنوي (Deuteronomistic History)»[244]. وفي الواقع كان سفر التثنية شقاً من المشروع الإيديولوجي الواعي الذي مثّلته حركة التطهير في القرن السابع، وليس المحرك النصي الذي أنتج هذه الحركة كما يوحي سفر الملوك.

---

(243) راجع الفقرة 24 من الفصل الأول، وانظر سفر الملوك الثاني 23/ 4-20.

(244) فنكلشتاين، مرجع سابق، ص38، 39.

-18-

بتأثير البيئة الجديدة، ستتراجع الملامح الصحراوية الإيلوهية، التي رسمتها نصوص سفري التكوين والخروج، لتظهر ملامح أكثر زراعية[245]. وستتضح باطراد نتائج الاحتكاك بالنسق الكنعاني البعلي؛ ليس فقط على المستوى الطقوسي (فكرة المعبد الثابت بدل الخيمة المتنقلة. نموذج بناء المعبد. النظام الشعائري التضحوي ـ نظام التراتب الكهنوتي) فحسب؛ بل أيضاً على مستوى اللاهوت، بعد أن صار بعل يؤدي دور المثير اللاهوتي، فظهرت ليهوه خصائص مقابلة للخصائص البعلية مستمدة مباشرة من الجدل مع الأساطير الكنعانية الأولى، فقد استطاع يهوه قهر «رحاب» و«لوياثان» أو الوحش الإلهي «يم» الذي هو، بحسب الرواية الأوغاريتية، غول مائي أو تنين بسبعة رؤوس، وفي الوقت ذاته الابن المدلل للإله إيل، ففي المزامير: «أنت شققت البحر بقوتك، كسرت رؤوس التنانين على المياه، أنت رضضت رؤوس لوياثان، جعلته طعاماً للشعب، لأهل البرية» (74/ 13-14)... «هذا البحر الكبير الواسع الأطراف، هناك دبابات بلا عدد. صغارُ حيوان مع كبار... لوياثان هذا خلقته ليلعب فيه» (104/ 24-26). وفي أشعيا: «في ذلك اليوم يعاقب الرب بسيفه القاسي العظيم الشديد لوياثان، الحية الهاربة المتحوّية، ويقتل التنين الذي في البحر» (27/ 1). وفي سفر أيوب: «أتصطاد لوياثان بشص، أو تضغط لسانه بحبل؟ أتضع أسلة في خطمه أم تثقب فكه بخزامة؟ أيكثر التضرعات إليك أم يتكلم معك باللين» (أيوب 41/ 1-4).

لقد رأى ريدفورد أن مثل هذه النصوص الخيالية، التي أفلتت من مرشح سفر التثنية ومن المصافي التدوينية للكهنة بعد النفي، تكفي لإدراج يهوه «في طبقة الآلهة الكنعانية من الأبطال-الخالقين»[246]. وهذا صحيح من ناحية أنها

(245) «اليوم غنوا للكرمة المشتهاة: أنا الرب حارسها، أسقيها كل لحظة. لئلا يوقع بها أحرسها ليلاً ونهاراً» (أشعيا 28/ 2-3).

(246) مصر وكنعان وإسرائيل، ص578-579.

تضفي على يهوه بعداً أسطورياً صريحاً، فهو يدخل في مواجهة مع كائنات إلهية معروفة في الميثولوجيا الكنعانية (والرافدية أيضاً) التي كانت تشتغل، ككل ميثولوجيا، على الزمن اللاتاريخي السحيق، ولكن يهوه كان قد تكرس قبل ذلك في سفر الخروج كإله حربي جبار تظهر قوته داخل العالم والزمن التاريخي. سفر الخروج يعبر عن ذلك في لغة تشخيصية فجة: «الرب رجل الحرب، مركبات فرعون وجيشه ألقاهما في البحر فغرق أفضل جنوده... يمينك يا رب معتزة بالقوة، يمينك يا رب تحطم العدو، وبكثرة عظمتك تهدم مقاوميك، ترسل سخطك فيأكلهم كالقش» (15/ 3-7).

تنتمي هذه النصوص إلى المزامير، وأشعيا، وأيوب؛ أي إلى الأسفار المتأخرة التي جمعت بعد العودة من النفي، وهذا يشير إلى بقاء المضمون الأسطوري حتى مرحلة إغلاق الكتاب[247]. ومع ذلك سيتم التقليل من أهميتها النسبية، داخل صيغة اللاهوت الرسمي، أمام المفاهيم الأكثر تاريخية وتجريدية التي جلبها الأنبياء، والاحتكاك اليوناني. وسوف تُصدر في نهاية المطاف الرؤية التأليهية المركبة التي تُراكم فوق الخصائص التجسيدية والأسطورية، طبقة من المفاهيم التنزيهية المجردة. وكما ناقشت سابقاً، إن هذا التراكم دارج تماماً في العقل الديني، ويتمّ التعاطي معه بآليات التأويل والتسليم المعتادة.

صار يهوه يجمع بين صفات الطبيعة البشرية المنفعلة بكل تناقضاتها،

(247) عند هذه المرحلة كانت الوحدانية الحصرية قد تأكدت نظرياً، ومع ذلك ظلّ يهوه مرتبطاً بمفردات الأسطورة الكنعانية. ففي «أشعيا» الثاني، الذي حُرّر في السنوات الأخيرة من النص البابلي، نقرأ: هكذا قال الرب ملك إسرائيل وفاديه رب الجنود، أنا الأول وأنا الآخر، ولا إله غيري» (44/ 6، 45/ 8-22). ونقرأ، في الوقت ذاته: «استيقظي استيقظي، البسي العزة يا ذراع الرب، استيقظي كما في أيام القدم وأجيال الدهور، ألست أنت التي قطعت "رحاب" وطعنت التنين» (51/ 9-10).

وصفات الفكرة المطلقة. وفيما جرى تثبيت خصائص القوة والعنف المبكرة، اكتسب بعض الصفات اللينة التي تسمح بالعفو والإحسان. ورغم تدخله المباشر في تفاصيل الاجتماع البشري، (المتعلقة بالشعب)، إلا أنه ظل قوة متعالية، مفارقة، وبعيدة المنال[248].

جهود الكهنة والأنبياء انصبت على تثبيت يهوه كإله وحيد حصري بالنسبة إلى الشعب، أكثر مما اهتمت بتقديمه كإله عالمي يخاطب جميع البشر، وليس مجرد قبيلة أو شعب. في الكتابات المتأخرة كان ثمة رطان لغوي متزايد في تمجيد الإله كخالق للكون والحياة، لا حدود لقدرته وهيمنته على الطبيعة والبشر، (وهذا شائع بالنسبة إلى الآلهة الرئيسة في معظم الديانات). ولكن عناية الإله ظلت موجهة إلى الشعب العبري دون بقية شعوب العالم. لقد ظهرت بالفعل مؤشرات تدل على توجه عالمي: «توجهوا إلي فأخلصوا يا جميع أقاصي الأرض، فإني أنا الله وليس آخر» (أشعيا الثاني 45/ 22). كان أشعيا، وهو يتنبأ من بابل، يبشر بخروج جديد إلى أورشليم، ونصر كامل للشعب، وحينئذٍ، حيث ستكون الآخرة قد اقتربت سيفرض يهوه هيمنته على جميع الأمم ويكون رباً لها «فأخلصوا يا جميع أقاصي الأرض فإني أنا الله وليس آخر» (45/ 22). ويعلن صفنيا هذه النبوءة العالمية بشكل أكثر وضوحاً: «لأني حينئذٍ أجعل للشعوب شفة طاهرة، ليدعوا جميعاً باسم الرب وليعبدوه بكتف واحدة» (3/ 9). ولكن هذه المؤشرات تبقى مبهمة وناقصة؛

(248) يتساءل إلياد: «أيتوجب رؤية أثر بشري في واقعة أنه يطلب من المؤمنين به طاعة مطلقة، كطاغية شرقي؟ أم يتعلق بالأولى برغبة لا إنسانية في كمال وطهارة مطلقين، إن عدم التسامح والتعصب المميزين لأنبياء ومبعوثي الأديان التوحيدية الثلاث يجدان نموذجهما وتبريرهما في مثال يهوه. كذلك فإن عنف يهوه قد فجر البنى البشرية، فغيظه يبدو أحياناً غير مقبول إلى درجة أنه أمكن القول بشيطانية يهوه... إن ترابط الصفات المتضادة، وعدم عقلانية بعض أفعاله، تميز يهوه عن كل مثال للكمال على المستوى البشري». تاريخ المعتقدات، الفصل 7، الفقرة 59.

لأن فكرة العلاقة الخاصة بالشعب ظلت قائمة، وهذا الخلاص الجماعي، الذي يتسع لبقية الشعوب، لن يتم إلا من خلال الشعب العبري وعبر أورشليم (أشعيا 2/ 2-4، 25/ 6، زكريا 8/ 2). لقد أعيد ترتيب المعادلة: من «إله خاص بالشعب» إلى «شعب خاص للإله» «الشعب مختار من الله» لقد صار الله رباً للعالم، ولكنّه ظلّ معنياً بهذا الشعب بوجه خاص.

ربوبية الله للعالم تمر من خلال الشعب العبري.

هذه الفكرة ستترك أثرها بتنويعات مخففة على المسيحية والإسلام.

النسق الكتابي - تباينات

يهوه - الآب - الله

-19-

هل يجمع الدين الكتابي إله واحد؟ أو في صيغة أخرى: هل تنطق الديانات الثلاث باسم الإله ذاته؟

سبب السؤال هو أنّ هذه الديانات الثلاث تبدو كذلك من زاوية، ولا تبدو كذلك من زاوية أخرى.

ثمة في الواقع جامع مشترك بينهما هو يهوه: يهوه الذي تطور في أواخر التجربة العبرية إلى إله حصري، و، إلى حدٍّ ما، عالمي، هو الذي سينتقل إلى المسيحية في صورة «الآب»، الذي يرسل ابنه الوحيد إلى العالم لخلاص الأمم، وهو الذي سيكون في الإسلام «الله»: بعد تكريس خصائصه الكونية وتخليصه كلياً من علاقته الخاصة بشعب إسرائيل[249].

---

(249) في سياقه العربي والإسلامي يشير مصطلح «الله» إلى الإله الواحد والوحيد، خالق الكون، الذي تشمل سلطته وعنايته جميع البشر، لا إله غيره، وما سواه مجرد أسماء باطلة لا وجود لها على الحقيقة. وفقاً لهذا المصطلح يكمن المعنى التوحيدي في لب الألوهية ذاتها، فالوحدانية ليست مجرد صفة للإله؛ بل هي من جوهره. في صياغته العربية تؤدي الألف واللام وظيفة التفريد الحصري، الذي =

ثمة منبع مشترك هو سبب التوافق، وثمّة تعديلات لاحقة أدخلت على التصوّر العبري ليهوه أسفرت، عبر آليات التيولوجيا الخاصة بكلّ ديانة، عن بنيات لاهوتية مختلة في المسيحية. ورغم انبثاقها المباشر عن اليهودية، كانت التعديلات جوهرية، حيث صار للإله ابن ينزل بذاته إلى العالم في لحظة تاريخية معلومة، تم الإبقاء على يهوه في صيغة الآب، وتم تصعيد فكرة المسيح البشري اليهودية -التي أفرزتها تحت ظروف القهر نبوءات الأنبياء- إلى مسيح إلهي يقوم من بين الأموات، ويتوجه ببشارته إلى جميع الأمم.

أما في الإسلام، فكانت التعديلات ثانوية: فإلى جانب تكريس مفهوم الحصرية التوحيدي الذي سبق إقراره بحسم، جرى توسيع وتثبيت فكرة

= يمنع صيغة الجمع، ويبدو الجذر الاشتقاقي موصولاً بمفردة «إيل» التي صارت تعني في الساميات القديمة «إله» وهي قابلة للجمع (في العربية تجمع إله على آلهة).

في العبرية يستخدم يهوه (יהוה) كاسم مكتوب (غير منطوق) لله، ويستخدم إيل (איל) للإله، أما كلمة رب (רב) فتعني، كما في العربية، الصاحب والسيد. وتستخدم أيضاً مفردة إيلوهيم (אלוהים) للدلالة على الله، رغم أنها صيغة جمع.

في الترجمات المسيحية للعهد القديم، تترجم مفردة يهوه إلى الرب «The Lord»، ومفردة الإله «god» إلى الله «God». وهي ترجمة تأويلية تؤدي إلى تسكين مفاهيم مستحدثة في أزمنة سابقة. وتؤدي أحياناً إلى مشاكل دلالية فادحة. انظر مثلاً الترجمة الإنجليزية للآيتين 2، 3 من الإصحاح 6 من سفر الخروج:

وقال الرب لموسى: «أنا هو الرب. قد ظهرت لإبراهيم وإسحاق ويعقوب، إلهاً قديراً على كل شيء. أما اسمي "يهوه" فلم أعلنه لهم».

God also said to moses: «I am the lord. I appeard to Abraham, To Isaac, To Jacob as God almighty, but by my name the lord I did not make myself known To them».

مفردة «Lord» الأخيرة مستخدمة كاسم بدلاً من الاسم ذي الحروف الأربعة يهوه الوارد في الآية. وهي بذلك تخفي الاسم.

انظر النص الإنجليزي:

The Holy Bible, New international version, 1984 by international Bible Society.

العالمية التي لم تكن مكرسة بالقدر اللازم في السياق اليهودي، بسبب العلاقة المميزة بين يهوه والشعب العبري، لقد تم استبعاد هذه العلاقة الخاصة، وأضفيت إلى الإله خصائص أكثر عمومية وأكثر تجريدية.

التجربة العبرية حفرت مجرى للتدين لم تخرج عنه المسيحية والإسلام في الخط العام.

تبنت المسيحية الكتاب المقدس العبري برمته، وظل حضور العائلة الإبراهيمية والشعب العبري محورياً في الدين. اختار الله هذا الشعب ممثلاً للبشرية ليعرض ذاته عبر تجربته (وهذا تبرير ضعيف لفكرة التمحور العائلي للدين التوحيدي الذي هو بطبيعته مطلق كلي) ومع ذلك عمّمت رسالة الإيمان على الأمم.

أما الإسلام، فرغم إنكاره الصريح لمركزية الشعب العبري في الدين الإلهي، إلا أنه تبنى مجمل الرواية العبرية عن الآباء وانطلق منها، وظل يربط ذاته بالمعنى العائلي الإبراهيمي.

لقد أشرت إلى هذه الفوارق بالتفصيل في موقع سابق من هذا الفصل (راجع الفقرة 5) ولكني معنيّ هنا بقراءة أسبابها في السياقات الاجتماعية (التاريخية الجغرافية) التي أفرزتها:

المسيحية نتاج تفاعل بين اللاهوت اليهودي المتأخر والديموجرافيا الرومانية المنفتحة على الفكر اليوناني والمشبعة بنزوعات غنوصية. بدأت حركة المسيح كتيار إصلاحي داخل اليهودية، وكان من الجائز أن تظل كذلك، لولا الانتقال إلى الجغرافيا الرومانية الأوسع على يد بولس، حيث أمكن تكريس التحول من مسيح بشري معني بالخلاص العبري إلى مسيح إلهي موجه إلى جميع الأمم.

فكرة المسيح المخلص فكرة يهودية ولدت من رحم التاريخ الاجتماعي العبري، الذي كان قد تجمد في القرنين الأخيرين على حالة مزمنة من القهر

والانهزام السياسي[250]. وهي الحالة التي أسفرت عن ردود أفعال نفسية متضاربة ظهرت لدى الأنبياء في شكل نبوءات نذير متشائمة، وأخرى متفائلة تبشر بقدوم ملك من نسل داود، يستعيد مملكته ويثبتها إلى الأبد، ونتيجة لهذه النبوءات تكونت حالة ما يعرف بالانتظار المسيحاني لدى الأوساط المتحمسة دينياً، والتي لا تزال ترنو بأبصارها إلى مملكة داود «المجيدة».

في نموذج واضح لهذه النبوءات الأخيرة نقرأ عند أشعيا (9/ 1-7): «ولكن لن يخيم ظلام على التي تعاني من الضيق، فكما أذل الله في الزمن الغابر أرض زبولون ونفتالي، فإنه في الزمن الأخير يكرم طريق البحر وعبر الأردن جليل الأمم. الشعب السالك في الظلمة أبصر نوراً عظيماً، والمقيمون في أرض ظلال الموت أضاء عليهم نور، كثَّرت الأمة وزدتها فرحاً، ابتهجوا في حضرتك كما يبتهجون في أوان الحصاد، وكما يبتهج الذين يقتسمون الغنائم. لأنك قد حطمت، كما في يوم مديان، نير ثقله، وعصا كتفه، وقضيب مسخره؛ إذ كلّ سلاح المتسلح في الوغى، وكل رداء ملطخ بالدماء يطرح وقوداً للنار ويحرق؛ لأنه يولد لنا ولد، ونُعطى ابناً يحمل الرئاسة على كتفه، ويدعى اسمه عجيباً، مشيراً، إلهاً قديراً، أباً أبدياً رئيس السلام، ولا تكون نهاية لنمو رياسته وللسلام اللذين يسودان عرش داود ومملكته ليثبتها ويعضدها بالحق والبر، من الآن وإلى الأبد».

سيصير هذا النص من أهم النصوص المستخدمة من قبل المسيحيين للتدليل على تنبؤ العهد القديم بالمسيح وتمهيده لمجيئه ولألوهيته أيضاً. ومن وجهة النظر الوضعية المقابلة، كانت مثل هذه النبوءات هي السبب الدافع لتوليد «مزاعم» متطابقة معها، وهي حالة متكررة في تاريخ التدين عموماً،

---

(250) استُخدِم مصطلح المسح (بالدهن) في البداية لترسيم الملوك، ثم صار الكلام يجري عن مسح الكهنة والأنبياء؛ وهو طقس يمكن تتبع جذوره في ممارسات التدين الأقدم ذات الصلة بالتضحية.

وفي السياق العبري أيضاً. وهي ذاتها وجهة نظر الكهنة اليهود الذين رفضوا الاعتراف بيسوع الناصري بوصفه «المسيح» المكتوب في النصوص[251]. أما الذين آمنوا به في البداية فتعاملوا معه، وفقاً للنبوءات، كنبيّ ملك قادم لتحرير إسرائيل. وبحسب يوحنا (6/ 15) «علم يسوع أنهم يهمون باختطافه ليقيموه ملكاً، فانصرف وعاد وحده إلى الجليل». وينطبق ذلك على الحواريين، ففي لوقا (24/ 21)، قال أحد التلاميذ بعد الصلب: «وكنا نحن نرجو أنه هو الذي سيفدي إسرائيل».

التحول اللاحق، الذي نقل المسيحية إلى خانة الديانة المستقلة، يعطي نموذجاً مثالياً للاهوت وهو يتطور داخل الاجتماع بفعل الاجتماع، للفكرة المطلقة وهي تتخذ شكلاً بعينه بسبب المضاعفات السياسية والثقافية السائدة. لم ينبثق اللاهوت المسيحي إلى الوجود دفعة واحدة؛ بل ظلّ يتشكّل على مدى أربعة قرون، عبر جدل نظري وسياسي صاخب، جرّ المسألة الدينية خارج الأطر العبرية التقليدية، وامتزجت فيه مفردات هيلينية متنوعة (بما فيها الغنوصية السكندرية) بالمفردات الرومانية التي فرضت روما (الدولة والمجتمع) كطرف أساسي في المعادلة.



(251) «لم تتأخر نبوءة يسوع عن إثارة قلق الجماعتين المؤثرتين سياسياً ودينياً: الفريسيين والصدوقيين. كانت الجماعة الأولى غاضبة للحريات التي اتخذها الناصري تجاه التوراة. أما الصدوقيون فكانوا قلقين حول تجنب الاضطرابات القابلة للانفجار على إثر كل دعاية مسيحانية». انظر: إلياد، تاريخ المعتقدات، ج2، الفقرة 219.

الفصل الثالث

في السياق الإسلامي الخاص
لاهوت الإسلام

مقدمة - التقسيم

-1-

لهذه المقدمة غرض تذكيري احترازي، فهي تستعيد، ببساطة، بعض المقدمات الأولية التي سبق طرحها في تفسير تناول اللاهوت عموماً من زاوية كونه معطى اجتماعياً، والسبب هو الشعور بأن هذه الاستعادة قد تكون مطلوبة بمناسبة تناول اللاهوت الإسلامي من الزاوية ذاتها. سيتم التجاوز عن المآخذ التقنية التي قد ينطوي عليها التكرار، تحسباً لحساسيات العقل الديني التقليدية، التي لا يريد هذا الفصل الدخول معها في مواجهة سجالية، فهو في الواقع لا يقف منها موقفاً خصامياً خالصاً، بل يقف منها ومن مقابلاتها الوضعية في الوقت ذاته موقفاً نقدياً.

هذه الحساسيات الدينية التقليدية ليست هي الدين؛ بل هي نتاج لشكل تاريخي من أشكال التدين يصر على احتكار تمثيل الدين. ومن ثم فإن الموقف النقدي حيالها موجه إلى هذا الشكل التاريخي وليس إلى فكرة الدين في ذاته. وهو -أكثر من ذلك- يصدر عن انحياز قبلي لقضية الإيمان، التي يرى أن التدين

التاريخي التقليدي لم يحسن تمثيلها بمقاييس الدين المحض، مثلما أن الطرف الوضعي التقليدي لم يحسن التعاطي معها بمقاييس «العلم» الموضوعية.

في القاموس الواضح لهذه الدراسة: اجتماعي يعني بشري أرضي مقابل الإلهي المطلق المفارق للاجتماع. واللاهوت لا يمكن تصوّره إلا بوصفه تصوراً؛ أي معطى اجتماعياً. فهو، في نهاية المطاف، فعل إنساني تقوم مادته على تصور «الذات» وإن كان «موضوعه» مطلقاً؛ أي مفارقاً للعالم.

تناول اللاهوت في شقه الخارجي المحسوس، منفصلاً عن موضوعه الغيبي الداخلي، هو أمرٌ لازم لأغراض البحث العلمي الموضوعي، ولا ينطوي بالضرورة على موقف مسبق من الموضوع الغيبي، لا في شقه المتعلق بفكرة الألوهية (وجود الله)، ولا في شقه المتعلق بفكرة الوحي (صدق النبي).

فالبحث «العلمي» الموضوعي لا يستطيع تناول المسألة إلا بهذه الطريقة، أعني بفصل الموضوع الغيبي عن البنية الظاهرة المحسوسة، لسبب بسيط هو أنه لا يملك الأدوات اللازمة لتناول الشق الغيبي الذي لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة.

ومع ذلك، الشق الظاهري ذاته لا يبدو خالصاً من الإشكاليات التي تتعلقُ بقدرة التجربة على استيعابه. فالذات الإنسانية، باعتبارها فاعلة التصور، لا تُظهر انصياعاً كافياً للقولبة تقتضيه التجربة، كالانصياع الذي تظهره المادة البحتة. وهو ما يشير، في حد ذاته، إلى عناصر غائمة في بنية الذات، يجوز قراءتها كمكونات غيبية، ويجوز الاعتداد بها لتفسير العجز المتواصل لمصطلح «العلم» عن اقتحام العالم العميق والغامض الذي يسمى الإنسان.

-2-

لا يعترف العقل الوضعي، وهو يتعاطى مع الدين كمادة قابلة للفحص التجريبي، بفاعلية الفكرة المطلقة المفارقة للاجتماع، فهي مفهوم اجتماعي

صادر من جوف التجربة الإنسانية. والديانات المتعددة انعكاسات متباينة لبيئات طبيعية وثقافية مختلفة تتناسب إجمالاً مع سياقات الطور العقلي التفكيري المبكر.

في المقابل، لا يعترف العقل الديني التقليدي، وهو يتعاطى مع الدين كمطلق مجرد قادم من خارج الاجتماع، بفاعلية المؤثرات البيئية في تشكيل اللاهوت، فهو موجود لا تاريخي ناشئ عن الوحي، لا يتعدد ولا يتطور في ذاته، أما مظاهر التعدد والتطور التي يشهد عليها الواقع، فهي تعريفات للمطلق ناجمة عن فعل الشيطان، الذي هو، بدوره، قوة غيبية مفارقة للاجتماع.

واقعياً، ليس في وسع العقل الوضعي تجاهل فكرة المطلق التي تمثل صلب الدين، فهي موجود اجتماعي، ولكنه غير قابل للتجريب، أعني غير قابل للنفي بمعيار حاسم بحسب آليات العقل الوضعي ذاته. الأفكار جميعاً تقع داخل الاجتماع، ويقع المطلق، من حيث هو فكرة، في منطقة «الإيمان» وهي منطقة مستقلة تتعلق بالذات الفردية، وتنتج نمطها الخاص من المعرفة. أعني أنه لا التجربة كآلية حسية ولا المنطق بالمعنى الأرسطي اليوناني تستغرق حالات الوعي، أو تختزل أدوات إنتاج المعرفة داخل الظاهرة الإنسانية البالغة التعقيد.

لكن، في المقابل أيضاً، ليس في وسع العقل الديني تجاهل التأثير الاجتماعي على الفكرة المطلقة؛ لأن المطلق لا يعمل في الفراغ، بل في العالم من خلال الاجتماع البشري المحكوم بالطبيعة.

فكرة التحريف، بما هي تهمة متبادلة بين جميع الديانات والمذاهب، لا تصلح كمعيار خارجي لتفسير التعدد والتطور الديني والمذهبي.

لا مفرّ من الإقرار بالحضور العميق للفكرة المطلقة في الروح الإنساني، مع الإقرار في الوقت ذاته بأن هذه الفكرة لا تعبر عن ذاتها إلا من خلال الاجتماع البشري؛ أي عبر قوانين التنوع والتطور. وينتج عن ذلك أن اللاهوت ليس هو المطلق الإلهي؛ بل تصور البشر في سياق تاريخي معين

للمطلق الإلهي، وبالتالي فهو دائماً فعل اجتماعي يقع في دائرة التدين، وليس الدين في ذاته. الديانات تدينات. وفي كلّ ديانة شيء من المطلق الإلهي وأشياء من ثقافة الإنسان التي يصنعها التاريخ الاجتماعي. وبشكل دائم تخضع الديانة لقانون التطور، الذي يمكن قياسه برصد الفوارق بين البدايات والنهايات. والمعنى أنه لا تناقض ضرورياً بين القول بفكرة المطلق الإلهي التي يحملها الإيمان، والقول بفاعليات الاجتماع التاريخي التي يؤكدها الواقع[252].

يظهر الدين في شكل أفكار مجردة لدى تناوله في التيولوجيا والفلسفة البحتة. هذا التناول الذي يخلصه من تفاصيل الرواية التاريخية يحجب الحضور المؤثر للفعل الاجتماعي (البشري الأرضي) في تشكيل وتطور اللاهوت[253].

لقد ظهر هذا المعنى بوضوح -فيما أحسب- ونحن نعالج في الفصلين السابقين بنية اللاهوت العام، وبنيتي اللاهوتين اليهودي والمسيحي، كلاً في سياقه التاريخي الاجتماعي: بنية اللاهوت اليهودي التي تبلورت في الفترة اللاحقة على النفي، تشكلت، عبر مراحل تطور متعددة، عن تجربة التدين العبري الطويلة والمعقدة، والموصولة بتجارب تدين مجاورة. في هذه التجربة -النموذج- كانت الدوافع والمعطيات الاجتماعية/السياسية أوضح حضوراً من فكرة المطلق الإلهي، التي بدت وكأنها تعمل في خدمة الشعب وتاريخه المتأزم في الشرق الأدنى. وحتى المراحل المتأخرة من تاريخ اليهودية، لم

---

(252) راجع الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، الفصل التمهيدي، مصادرات أولية.

(253) واقعياً، كانت الفكرة إما مسبوقة بالفعل الاجتماعي (كما في الطور الطقوسي المبكر، حيث تأخر ظهور اللاهوت زمنياً وموضوعياً) أو متلبسة به (كما يقتضي الطرح التوحيدي، حيث صار اللاهوت يتوافر على موقعه المتقدم، وخصوصاً بعد المسيحية). انظر: الفصل الأول، المبحث الخاص ببنية اللاهوت.

يكن من السهل الإمساك بالمفاهيم الخالصة للّاهوت مستقلة عن الرواية التاريخية للجماعة العبرية، وهي تحاول بإصرار مدهش فرض ذاتها ككيان متمايز داخل المنطقة. لقد بدا الدين بالفعل ظاهرة محكومة بالمثير الاجتماعي بقدر، أو ربما أكثر مما هي حاكمة له، وأمكن معاينة اللاهوت وهو يتكوّن تدريجياً من موقع رد الفعل. الفاعلية الحاكمة للّاهوت العبري ستظهر لاحقاً عبر تمدده الموضوعي في المسيحية والإسلام: فالروح العبري، الذي لم يفلح في الحفاظ على حضوره السياسي بسبب التداعيات اللاحقة التي حسمها العنف الروماني، واصل حضوره الفج في تاريخ الدين والثقافة من خلال المسيحية، التي انطلقت من أرضية التدين اليهودي، واعتمدت كتابة المقدس، ثم من خلال الإسلام الذي تبنى الخطوط العريضة لهذا التدين وروايته التاريخية.

بنية اللاهوت المسيحي تبلورت في صيغتها القانونية في القرن الرابع بعد المسيح عن مقولات الدين اليهودي وهي تنتقل على يد بولس من محيطها الضيق المقيد بخصوصية الشعب العبري وشريعته، إلى المحيط المتوسطي الروماني الأوسع المفتوح على ثقافة يونانية مشبعة بأفكار غنوصية، والمحكوم بسلطة الدولة الرومانية. لقد كان اللاهوت المسيحي في الواقع نتاجاً للقاح عبري روماني بالمعنى الواسع (متوسطي يوناني). فإلى أيّ مدى يمكن القول إن اللاهوت الإسلامي كان نتاجاً للقاح عبري عربي؟

تستغرق الإجابة عن هذا السؤال، في الواقع، مساحة النقاش في هذا الفصل الثالث. فمادة النقاش ستغطي دائرتي البحث الموضوعية والتاريخية في اللاهوت الإسلامي؛ دائرة علاقته بالنسق الكلي (التوحيدي) الذي ينسب ذاته إليه، هذه العلاقة هي، في نهاية التحليل، العلاقة مع اليهودية، ودائرة علاقته ببيئته الاجتماعية الخاصة: كيف «انبثق» في مرحلة «التكوين» القصيرة المبكرة، التي احتوتها فترة النبي في النصف الأول من القرن السابع في قلب الجزيرة العربية؟ لماذا ظهر بهذه الصيغة في هذه البيئة، وفي هذا التوقيت؟ وإلى أي

مدى يمكن القول إنه «تطور» خلال مرحلة «التنظير» الطويلة اللاحقة التي بدأت مع المذهبية الطائفية الناجمة عن الانشقاق السياسي، وتمددت بظهور الفرق الكلامية، خلال القرون الثلاثة التالية، في محيط جغرافي ثقافي أوسع؟

يقوم هذا الفصل على تداول الفرضيّة الأصلية في هذه الدراسة، وهي اجتماعانية اللاهوت عموماً باعتباره صيغة تدين تاريخية. فهو يهدف إلى إعادة اختبار هذه الفرضية، بشكل تطبيقي على اللاهوت الإسلامي، ويطمح في هذا الخصوص إلى تجاوز العموميات المبنية على تأسيس نظري، كي يمسك بالعلائق التفصيلية التي تربط ربطاً تفسيرياً بين الأفكار الدينية ومحيطها الاجتماعي التاريخي، ما يستلزم مزيداً من الحفر في الطبقات الأكثر عمقاً لهذا المحيط.

في منهج التداول، سيوفر التفكيك «الموضوعي» زاوية الرؤية المزدوجة اللازمة لمعاينة اللاهوت الإسلامي (كحلقة من حلقات التطور داخل نسق ديني عام)، و(كموضوع للتشكل والتطور الذاتي) معاً. وسيوفر التفكيك «التاريخي» مساحة الرصد اللازمة لتتبع بنية اللاهوت وهي تتشكّل أو تتطور من وضعية الحركة. لدينا مرحلتان تاريخيتان رئيسيتان (التأسيس-التطور). بشكل عام، وخصوصاً داخل المرحلة الأولى، سوف نتتبع فعل المؤثرين الرئيسيين (العبري-العربي) على موضوعي اللاهوت الرئيسيين (الله-الوحي).

المبحث الأول
التأسيس: لاهوت النبي

الملامح الكلية - مداخل
النظام اللاهوتي والنظام الطقوسي

-1-

قياساً إلى اليهودية والمسيحية تبلور اللاهوت الإسلامي في خطوطه الأساسية، خلال فترة زمنية قصيرة، هي فترة النبوة التي امتدت ثلاثة وعشرين

عاماً (609-632م) موزعة على المرحلتين المكية والمدنية. واعتماداً على النص التأسيسي (القرآن) يمكن القول إن البنية النهائية للاهوت كانت قد اكتملت «تقريباً» في غضون المرحلة الأولى (609-622م)، بمعنى أنّ المرحلة المدنية (622-632م) لم تضِف الكثير إلى هذه البنية، رغم بعض الزوائد التفصيلية ذات الطابع التوكيدي الناجمة غالباً عن الاحتكاك الجدلي باليهود.

بمقياس النشاط الغالب، كانت المرحلة المكية مرحلة «اللاهوت» بامتياز، وكانت المرحلة المدنية مرحلة «التشريع» بامتياز؛ وهو ما يمكن قراءته، من أحد الوجوه، كنوع من التطور في خصائص الإله، الذي صار يظهر بشكل مباشر كمشرع اجتماعي قانوني على الطراز العبري المعروف. أمّا «الطقوس» فكانت حاضرة منذ المرحلة المكية، التي عرفت «الصلاة»، وأظهرت، رغم التنفير من الأصنام، قبولاً عاماً للشعائر المتبعة حول الكعبة والبيت الحرام[254]. ولكنّ التشكيل الطقوسي لم يكتمل بصياغاته التفصيلية إلا بعد الهجرة إلى المدينة، حيث تم فرض صيام رمضان، وفرض الحج إلى البيت بحسب الشعائر العربية التقليدية، فضلاً عن التعديلات التي أدخلت على الصلوات الخمس، واستحداث صلوات جديدة[255].

---

(254) نسب القرآن المكي المبكر «البيت» إلى الله بصيغة الرب: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ۝ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قُرَيش: 3-4]. وبحسب الروايات الثابتة، ظلّ الرسول بعد بعثته يطوف بالكعبة، ويصلي بالبيت الحرام. انظر: المقريزي، إمتاع الأسماع، 1/ 17. والبلاذري، أنساب الأشراف، 1/ 113. والطبري، التفسير، 2/ 163. لاحقاً، سينسب القرآن المدني شعائر الحج التقليدية إلى الله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البَقَرَة: 158].

(255) حتى نزول سورة «الإسراء»، وهي سورة مكية متأخرة نسبياً، كان ثمة صلاتان، كل صلاة ركعتان، ثم فرضت الصلوات الخمس المعروفة. انظر مثلاً: ابن هشام، 1/ 246؛ وتفسير الطبري، 15/ 4؛ والمقريزي، إمتاع الأسماع، 1/ 29؛ وابن =

في النصوص المكية، مقارنة باليهودية بالذات، تبدو الفكرة المطلقة (الله-الأخلاق) وكأنها تحقق حضوراً ذاتياً مبتدئاً؛ أعني مستقلاً عن الأغراض الإثنية أو السياسية المباشرة، التي طغت على المادة الدينية المعروضة في الأسفار العبرية. لقد عكست هذه النصوص طبيعة الطرح الديني الجديد وهو ينصب بتركيز خالص على المسألة الإلهية في ذاتها، دون مزاحمة من فكرة «الشعب»، أو من فكرة «الشريعة». بدا الطرح بسيطاً ومشرباً بنزعة أخلاقية واضحة. وإلى مضمونها الكلي كانت لغة الخطاب مباشرة وموجهة إلى الإنسان كجنس وبما هو ذات فردية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [الانفطار: 6]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6]، ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ ۝٦ يَخۡرُجُ مِنۢ بَيۡنِ ٱلصُّلۡبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾ [الطّارق: 5-7].

طوال المرحلة المكية، ظلّ الطرف الرئيسي المقابل (المستهدف بالخطاب) والمثير الأصلي للطرح الديني الجديد هو الوثنية القرشية، التي لا تجهل الدين كلياً، ولا تنكر الله، بل تجمع، على نحو سامي مبهم، بين المعرفة به وتقديم طقوس عبادية للأصنام. هذه المقابلة تركت أثرها على صياغات اللاهوت البدائية التي اعتمدت كشعار افتتاحي للدين الجديد، وظلت قائمة إلى النهاية، حتى بعد الانتقال إلى المدينة وظهور اليهود كمثير ديني أو طرف مقابل رئيسي جديد. كان القرشيون، في المصطلح القرآني، «مشركين» بسبب الجمع على المستوى الطقوسي بين الله والأصنام، وفي مواجهة هذه الوضعية برزت صياغة الشعار الأول «لا إله إلا الله» الذي يختزل معنى التوحيد الحصري ويهدف إلى تكريسه. وهي صياغة لم تكن لتفهم

= سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، 1/ 140. وفي المدينة تضمنت التعديلات زيادة ركعات الصلاة في الظهر والعصر والعشاء في غير حالة السفر، واستحداث الأذان كوسيلة نداء، وصلوات الجمعة والعيدين، والجنازة، والغائب، والكسوف والخسوف، والاستسقاء.

كشعار بدئي لو انطلق الدين الجديد في مواجهة ثقافة تقر بالتوحيد الحصري للإله كالثقافة اليهودية، أو في مواجهة ثقافة لا تعرف الله أصلاً، أو لا تعترف به[256].

باستثناء الخصائص التشريعية للإله -التي سيتأخر ظهورها إلى وقت لاحق- غطى القرآن المكي خطوط اللاهوت الأولية التي تدور حول الألوهية والوحي (الله-النبي)، بالإضافة إلى فكرة القيامة واليوم الآخر التي تم تقريرها بكثافة عبر خطاب أخلاقي فردي وبسيط.

برزت فكرة التوحيد الإلهي بشقيها؛ الحصرية والعالمية: ثمة إله واحد للكون هو «الله» بألف ولام التعريف المضافة إلى «إله»، هو خالق البشر، و«الرب» الذي له عليهم حق السيادة المطلقة.

وبرزت فكرة الوحي في صورة النبوة الرسولية: محمد «نبي» بالمعنى التوراتي الضيّق، الذي يشير إلى وحي مباشر من الله إلى شخص ما يتضمن تكليفه برسالة محددة إلى البشر، وليس «متنبئاً» بالمعنى السامي القديم والشائع الذي يشير إلى صور متداخلة من العرافة والكهانة واستطلاع الغيب، المشفوعة أحياناً بحكمة شفهية. وكما سنتابع بعد قليل، ألحت النصوص المكية الأولى على تثبيت هذا الجانب قدر إلحاحها على الجانب الإلهي

(256) في المراحل الوسطى العبرية صارت كتابات الأنبياء تلح على الفكرة الحصرية في سياق تصاعد الصراع السياسي الاجتماعي مع الثقافات المقابلة، وخصوصاً البعلية الكنعانية. انظر مثلاً جهود إيليا ضد عبادة البعل في سفر «الملوك الأول» 18. وفي المراحل المتأخرة ستتبلور حصرية يهوه في صيغة قريبة جداً من صيغة «لا إله إلا الله». انظر في «أشعيا» 45/ 14، 22: «لا إله سوى إلهكم»، و«أنا الرب ولا إله غيري». في المراحل المبكرة، تعايش التدين العبري مع فكرة التعددية الإلهية السائدة في الشرق الأدنى القديم، حيث بدا يهوه إلهاً قبلياً بين آلهة الشعوب والقبائل الأخرى، ليس فقط على مستوى التدين الشعبي، بل، جزئياً، على مستوى النصوص، التي أفلتت من عمليات التنقية التدوينية اللاحقة. راجع الفصل الثاني: النسق المجاور. ديانات الروح من تعدد الآلهة إلى التوحيد.

وربطت بينهما. فالدخول في الدين الجديد لا يستلزم الإقرار بـ «لا إله إلا الله» فحسب؛ بل أيضاً بـ «أن محمداً رسول الله»(257).

وكمنهج عام، عالجت النصوص هذه الخطوط الأولية بشكل مجمل، باستثناء فكرة القيامة التي حظيت بتفصيل نسبيّ، واستخدمت في توجيه تهديد مباشر للأشخاص المناوئين. لقد حضرت هذه الفكرة منذ العرض الافتتاحي للاهوت الجديد (راجع السورتين الأوليين نزولاً: العلق، والقلم)، وتواصل الإلحاح عليها بامتداد السور المكية (راجع سور الحاقة، المعارج، نوح، الجن، المزمل، المدثر، القيامة، المرسلات، النبأ، النازعات، عبس، الغاشية، الفجر، البلد، الليل، العاديات، القارعة، التكاثر، الهمزة، المسد، وكثير من السور المطولة)(258).

---

(257) حضور المؤسس «وجوباً» في بنية اللاهوت يؤشر إلى حضور الشق البشري في المعادلة، ويشي باجتماعيتها الطبيعية. وكما نعلم من تاريخ التدين، وخصوصاً التوحيدي، جرى الربط على الدوام بين الديانة وشخص المؤسس أو وقائع من حقبة التأسيس، حيث لم تعرض الفكرة الإلهية، قط، مجردة بذاتها كمطلوب مطلق. فللدخول في الديانة لا يكفي الإحاطة بالفكرة الإلهية كما تعرضها الديانة، بل يلزم التسليم بأن هذه الفكرة لا يمكن الوصول إليها إلا عبر المؤسس. وكما سبق أن أشرت، إن ذلك يجعل المسألة تبدو وكأن التوحيد المطلوب ليس توحيد الله بل توحيد اللاهوت. لم يكن دور المؤسس يتوقف عند إبلاغ الفكرة الإلهية، بل يصير جزءاً من منطوق الديانة الرسمي، ويدخل في بنيتها الطقوسية.
(راجع الفصل الأول، بنية اللاهوت، الفقرتين 1، 2).
واقعياً، وعلى مدار التاريخ الديني، كانت بنيات الديانة التي تتعلق بالمؤسس (مؤسس «الديانة» الأصلي، أو مؤسس «المذهب» الثانوي) تتضخم على حساب المطلوبية الأولى للفكرة المطلقة.

(258) سورة القلم، بحسب ترتيب الزركشي، هي ثاني السور نزولاً. وبالنظر إلى مطلعها وموضوعها تبدو تعقيباً على موقف القرشيين من إعلان النبي عن نبوته. انظر الترتيب الزمني للسور المكية في: البرهان في علوم القرآن، النوع التاسع، والنوع العاشر.

-2-

بالانتقال إلى المرحلة المدنية بعد الهجرة، تغير الطرف الذي يؤدي دور المثير اللاهوتي المقابل. تراجع الجدل، الذي تحوّل إلى صراع سياسي عسكري، مع قريش. وبعد فترة ملاينة قصيرة، لم يلبث الدين الجديد أن دخل في مواجهة مع القبائل اليهودية في محيط المدينة؛ هذه المواجهة بدأت لاهوتيّة وتشريعيّة، وكانت في الواقع مفروضة على النبيّ من الطرف اليهودي، الذي لم يكن يتوافر على ثقافة توراتية عالية بالمقاييس المدرسية[259].

في غضون ذلك، كانت الجماعة المسلمة، المتزايدة العدد، تتحوّل إلى قوة سياسية وازنة، وتمضي غريزياً باتجاه التطوّر إلى دولة. وبدروها تركت هذه التحولات أثرها في مادة اللاهوت وخطاب النص: ظهرت خصائص العناية المباشرة للإله تجاه الجماعة، من خلال الحماية والمساندة في الحرب (قتال الملائكة إلى جانب المسلمين في بدر)، ومن خلال التشريعات التي تنظم الحياة اليومية. إجمالاً صارت المضامين الاجتماعية السياسية أوضح حضوراً على سطح النص قياساً إلى المضامين اللاهوتية الخالصة. ومقارنة بالطرح المكي المبكر، تراجعت مادة الخطاب «الكلية» في خضم الجدل التفصيلي مع المراجع اليهودية حول مسائل لاهوتية وتشريعية ذات طابع جزئي.

---

(259) انظر:

Abraham Geiger, Judaism and Islam, M.D.G.S.P.C.K Press, 1898 (Translated from German) First division, p.6.

بحسب جايجر «كان يهود هذه المنطقة بين اليهود الأكثر جهلاً (باليهودية)، كما يظهر من سكوت التلمود عن الاهتمام بهم، وكذلك من نوعية المواد التي اقتبست منهم، وتمّ تضمينها في القرآن، ومع ذلك كان لديهم الكثير من التقاليد والأقوال المأثورة التي بقيت في أفواه الناس، والتي أعطتهم، دون شكّ مظهر التميّز المعرفي، وسط هذه المناطق في هذه الأزمنة المظلمة».

الإله المشرع، والحاضر بكثافة في واقع الجماعة وهمومها اليومية، بدا شبيهاً «بيهوه». وبدت الجماعة بوعيها السياسي المتفاقم، وسعيها للتمايز الجماعي الاجتماعي، وكأنها تتحول إلى «شعب» بالمعنى العبري. وبوجه عام صارت الحالة الدينية الإسلامية تسفر عن تماثلات ضمنية أكثر وضوحاً مع الملامح العبرية القديمة، فيما كانت النصوص تكشف عن توافق صريح مع خلاصة اللاهوت اليهودي المتأخر (الله -النبوة)، فضلاً عن التبني المجمل لرواية التوراة حول التاريخ العبري، وتاريخ التدين التوحيدي، انطلاقاً من البدايات الإبراهيمية (قصة الآباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب)، إلى مرحلة موسى (قصة الخروج من مصر ودخول كنعان) حتى مرحلة الأنبياء الطويلة (قصة الإفساد والعلو ثم السقوط).

كان النص المكي منذ البداية يحمل هذا التوافق والتبني في كثير من السور الوسطى والمتأخرة (مثلاً: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر، الإسراء، الكهف، مريم، الشعراء، النمل، القصص). لكن القرآن لم يكن قد دخل بعد في مرحلة الجدل «المباشر» مع اليهود، أعني أنّ حضور «المواد» العبرية التوراتية في هذه المرحلة المكية لم يكن ناجماً عن احتكاك «جدلي» باليهودية؛ بل كان يشير ببساطة إلى تناغم أصلي معها (هكذا يقرأ من زاوية النصوص المجردة، لأنه فيما بعد سيفسر إسلامياً بالاشتراك في المرجعية الإلهية ذاتها، وسيفسر يهودياً بالاقتباس البحت). ومع ذلك يلزم التنبه إلى الخلافات الصريحة التي أظهرها القرآن مع الطرح اليهودي العام، على مستوى التفاصيل الثانوية (غير الجوهرية)، وخصوصا في طريقة عرض الرواية التاريخية (أكثر إجمالاً وتجريداً).

حضور المادة العبرية إلى الطرح اللاهوتي المكي تأخر إلى ما بعد مرحلة الافتتاح التي عبرت عنها السور المكية القصيرة، وذات الإيقاع السريع، وسيمثل هذا الحضور «تطويراً» نسبياً في مضمون وشكل الخطاب النصي، الذي سيبدأ في الربط بين المفاهيم العبرية واللاهوت الجديد، عبر المشترك

«الإبراهيمي» الذي يرتبط أيضاً بالتقاليد «الطقوسية» العربية، باعتبارها -كما ستكرر المصادر الإسلامية- شعائر باقية من دين إبراهيم.

-3-

عند انتهاء المرحلة المدنية (إغلاق القرآن) كانت ملامح اللاهوت الإسلامي تضرب إلى اللون العبري، وتشف في الوقت ذاته عن خلفية سامية ذات قوام عربي. مع ذلك، وعلى مستوى المضمون الكلي، بقيت لهذا اللاهوت سماته الخاصة كطرح يتميز بصرامة توحيدية مفرطة قياساً إلى الطرحين النظيرين اليهودي والمسيحي[260]. فهو تخلص، بحسب النص التأسيسي، من الفكرة الإثنية التي ظلت عالقة بالإله في الديانة اليهودية، وأكد بوضوح كافٍ على خصائصه العالمية التي لا تختزل في شعب أو قبيلة. التصعيد اللاحق لقريش في واقع ونظرية الدولة لم يكن إفرازاً لمنطوق اللاهوت القرآني ولا جزءاً من بنيته؛ بل نتيجة مباشرة فرضها الاجتماع السياسي على «الواقع» وقننها الفقه في «النظرية»[261]. ومع ذلك، فطبيعة

(260) أقول على مستوى المضمون الكلي؛ أي الخلاصة المتعلقة بطبيعة الإله في النص التأسيسي، وليس على مستوى التفاصيل المحكية الواردة في الروايات الإخبارية، والتي تنبع غالباً من مصادر عبرية. على مستوى التفاصيل الإخبارية لا يظهر اللاهوت الإسلامي أيّ تميز فيما يخصّ الصرامة التوحيدية (راجع مثلاً الروايات التي تعرف بالأحاديث القدسية). بوجه عام: التفاصيل تظهر التمايزات. فيها تكمن خلافات الديانات، ومنها تستطيع كل ديانة اصطياد الديانة الأخرى فيما تعدّه «أخطاء» لاهوتية تنتمي إلى الوثنية أو الخرافة. جميع الديانات -تحت مقولات النقد المقارن- فعلت ذلك.

(261) عملية التقنين الفقهي لموقع قريش المتميز سنياً وشيعياً لا تتأسس على أدلة مستمدة من النص التأسيسي (القرآن)؛ بل على تأصيلات مركبة للروايات الإخبارية التي كانت قد تحولت إلى «نصوص» ثانوية تحت مسمى «السنة» أو مرجعية «أئمة أهل البيت». تحويل الروايات إلى نصوص هو في الواقع تحويل الاجتماعي إلى ديني. وهي عملية متكررة في تاريخ التدين تشير إلى الحضور =

المنطق الحصري للاهوت التوحيدي تؤدّي بالضرورة إلى إفراز شعب معادل للشعب الإثني هو «الشعب» الديني المكون من«أمة» المؤمنين بالديانة مقابل الخارجين عنها. فكرة «الشعب المختار» اليهودية انطلقت من مرجعية إثنية جرى تقنينها دينياً، بينما فكرة «خير أمة أخرجت للناس» هي فكرة دينية جرى تعميقها إثنياً عبر أشكال متنوعة من الخلط بين ما هو إسلامي وما هو عربي.. وفي كلتا الحالتين تظهر فاعلية التاريخ الاجتماعي.

-4-

إذاً، صار واضحاً أن الدين الجديد كان، على مستوى اللاهوت، يدور في فلك التدين العبري (أرضية التصور الإلهي - فكرة الوحي والنبوة - القضايا والمصطلحات - أجواء الحكاية التاريخية)، فاللافت أنه، على المستوى الطقوسي، لم يكن كذلك. لقد ظل يدور في فلك التدين العربي المحلي رغم خلفيته الوثنية الصريحة، فاعتمد بشكل مباشر منظومة الشعائر المتبعة حول الكعبة، وفرض الحج إليها كركن من أركانه، رابطاً بينها وبين منطوق اللاهوت، فيما نأى بنفسه بعيداً عن النظام الطقوسي اليهودي بمفرداته الأساسية الثلاث: 1- نظام الكهنوت الإكليروسي المرتب 2- مركزية المعبد 3- أشكال الشعائر العبادية(262).

= الفاعل لمفردات التاريخ الاجتماعي، وقدرتها على دخول منطقة الدين بأدوات الدين ذاته. راجع كتابي الدين والتدين، الفصل الثاني، النص في سياق التطور- تضخم البنية الدينية.

(262) راجع الجذور الأقدم لهذا النظام، وتطوره في تجربة التدين العبري الطويلة، في سياق الاحتكاك بأنساق التدين الزراعية المجاورة في الشرق الأدنى القديم، خصوصاً المصرية، والكنعانية، والرافدية. الفصل الثاني.
بالطبع، يلزم التنبه إلى التشابهات «الطبيعية»، التي ترجع إلى الاشتراك في الأصول العامة لفكرة العبادة، والتي لا تشير دائماً إلى عملية تناقل أو اقتباس.
الصلاة من حيث المبدأ فكرة مشتركة في أنساق التدين المتباينة، من حيث هي =

المعنى المطروق هنا هو أنّ الفكرة الإلهية تستطيع التعبير عن ذاتها من خلال منظومات طقوسية متعددة. منظومات الطقوس، باعتبارها أنماطاً من السلوك الجماعي، تبدو أوضح التصاقاً بأرضية البيئة المباشرة (المحلية)، أعني أنها أبطأ وأقل قابلية للتنقل بين البيئات، من منظومات اللاهوت المحض باعتبارها أفكاراً. تفعل البيئة فعلها في تشكيل الطقوس عبر خطوة واحدة أو عدد قليل من الخطوات، فيما قد تحتاج إلى أكثر من ذلك كي تفعل فعلها في تكوين الأفكار الدينية، ولذلك فهي، من وجهة نظر أنثروبولوجية معينة، أقدم حضوراً في التدين من اللاهوت، وأكثر قدرة على الالتصاق بالجسم الاجتماعي والتعبير عنه. يُشار عادة في السياق العبري القديم إلى أنه لم يعرف نظام المعبد الثابت إلا بعد الانتقال من الصحراء إلى البيئة الكنعانية الزراعية التي عرفت نظاماً كهنوتياً متطوراً. الفكرة المطلقة، كما تفكرها العبريون، تعيد التعبير عن ذاتها من خلال نظام طقوسي مختلف.

بيئة التدين العربية لم تؤدِّ إلى تكون نظام كهنوتي مرتب على الطراز المعروف في ديانات المعبد القديمة في الشرق الأدنى (المصرية - الكنعانية

= آلية اتصال مع الإله، لإظهار التقديس، ولطلب الحاجات ودفع الشرور. في مضمون الصلاة يبرز الدعاء كركن مشترك، وفي الشكل، حيث تقل مساحة الاشتراك، يبدو الوقوف والركوع والسجود حركات شائعة على نطاق واسع، فهي معروفة في الصلوات اليهودية كما في الإسلامية. وعرف عرب الجاهلية نوعاً من الصلاة تتضمن، بحسب القرآن، التصفيق والصفير ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفَال: 35]، وتتضمن أيضاً السجود بحسب رواية ابن عمر «يضعون خدودهم بالأرض» (الواحدي، أسباب النزول-آية الأنفال). والذي يستفاد من المصادر الإخبارية أن الصلاة التي كان النبي يؤدّيها في مكة لم تكن مجهولة للقرشيين فقد كان يخرج إلى الكعبة أوّل النهار فيصلي صلاة الضحى، وكانت صلاة لا تنكرها قريش (انظر: المقريزي، إمتاع الأسماع، 14/ 17. والبلاذري، أنساب الأشراف، 1/ 13). بالنظر إلى الشكل الإجمالي لهيئة الصلاة اليهودية، والشعائر المرتبطة بها داخل المعبد، يبدو تشابهها مع الصلاة الإسلامية عرضياً، أعني مفسراً بالاشتراك العام.

- الرافدية) وفي اليهودية والمسيحية. فعلى الرغم من وجود الكعبة والبيت، لم يكن ثمة ديانة شعبية جامعة ذات لاهوت تضم القبائل المتناثرة في محيط صحراوي واسع وقليل الكثافة. كانت الكعبة مركزاً لتجمع الأصنام والرموز الوثنية الخاصة بالقبائل المتعددة. ورغم وجود خط جامع من الشعائر المشتركة التي يسود الاعتقاد بقداستها لقدمها وارتباطها بعبادة الأجداد، كان لكل قبيلة أسلوبها الخاص ولمستها المميزة في الممارسة.

كان هذا الاجتماع، الذي تكون بالتراكم التدريجي، يحتاج إلى نوع من التنظيم العملي لإدارة المكان وخدمته بالمعنى اللوجستي، وهو ما تكفلت به وظيفة «السدانة» المسندة إلى قريش بحكم الموقع والمكانة الاقتصادية، التي انتهت إلى بني هاشم. غياب اللاهوت كان يعلن عن غياب الديانة الجامعة، رغم حضور الشعائر، ويشير إلى ممارسات طقوسية محضة تذكر بالطابع البدائي للتدين القديم كما تقدمه الإناسة الكلاسيكية. ومن هنا مصطلح «الكاهن»، الذي يجمع غالباً على «كهان» وليس على «كهنة»، لا يقابل في العربية الجاهلية نظيره في العبرية اليهودية، فهو لا يشير إلى طبقة دينية أو شريحة مهنية وسيطة مرتبطة بالكعبة بالذات؛ بل إلى أفراد ذوي ملكات وممارسات خاصة من نوع العرافة، والقيافة، واستطلاع الغيب، وإطلاق المقولات المسجوعة على الطراز السامي القديم.

الحديث عن غياب كهنوت منظم في التدين العربي لا ينطبق على الأطراف الجنوبية والشمالية، حيث تكونت مجتمعات مستقرة بسبب الزراعة وحضور سلطة الدولة. ويرتبط التدين الزراعي بفكرة «المعبد» الذي ينشأ كمؤسسة ثابتة ويفرز طبقة الكهنة. في العربية الجنوبية انتشرت المعابد على نطاق واسع، وقد أشار بلينيوس (المؤرخ الروماني) إلى (60) معبداً في مدينة شبوة (Sabota) عاصمة حضرموت، وإلى (65) معبداً في مدينة تمنع (Thamna) عاصمة قتباد، وتحدث عن نفوذ اقتصادي وسياسي كبير لرجال الدين في حضرموت القديمة (ضرائب حصاد) وفي مملكة سبأ؛ حيث أمكن

لهم انتزاع الصلاحيات الدينية من أيدي الملوك. وسنفترض حضوراً كهنوتياً مع الانتشار الواسع لليهودية في اليمن، الذي ظهر في ظلّ المملكة الحميرية الثانية (300م)، وبلغ أقصاه في أوائل القرن السادس. وفي العربية الشمالية المتداخلة مع الصحراء السورية (الأنباط-تدمر) تشير المصادر إلى انتشار مماثل للمعابد ونفوذ الكهنة[263].

من هذه المداخل، سأناقش مرحلة التأسيس في مباحث فرعية ثلاثة:

1- ما قبل التأسيس: خلفية التكوين.

2- اللاهوت المكي: الدين بالمعنى الضيق.

3- اللاهوت المدني: التدين -الإله المشرع.

1- ما قبل التأسيس: خلفية التكوين

المحيط العام والبيئة المباشرة

-5-

باعتباره واقعة اجتماعية، ينشأ اللاهوت «الجديد»؛ أيّ لاهوت جديد، انطلاقاً من نقطة في ثقافة دينيّة أسبق. موضوع النقاش هنا هو علاقة اللاهوت الإسلامي الناشئ ببيئته الدينية المباشرة.

أتكلم عن بيئة التفكير الديني في مكة عند القرن السابع، مقروءة -بالطبع- في السياق الكلي للبيئة بأبعاده الطبيعية والاقتصادية والسياسية والعقلية التاريخية[264].

---

(263) راجع نصوص بلينيوس «Naturalis Historia» في الترجمة الإنجليزية «The natural history of pliny».

T. Henry Thomas, H.G Bohn 1855, London Vol 11, Book vi-xi.

(264) لا مجال هنا للجدل حول جدوى النظريات الاختزالية التي تفسر الدين تفسيراً أحادياً (طبيعياً - سيكولوجياً - عقلياً - اقتصادياً - سياسياً) نقطة البدء الطبيعية لفهم اللاهوت هي أرضيته المباشرة؛ أي الدينية.

=

قبل ظهور الإسلام بوقت طويل، كان بإمكان المؤرخين الحديث عن شبه الجزيرة العربية ككتلة اجتماعية متجانسة لغوياً وعلى المستوى الثقافي العام. الجغرافيا الصحراوية المفتوحة وفرت إمكانية دائمة للتواصل بين السكان في ظل حياة الرعي والتنقل، وانتشار خطوط التجارة. ومع ذلك كان بالإمكان دائماً الحديث عن مناطق ثلاث متمايزة بشكل نسبي: العربية الجنوبية، والعربية الشمالية، والمنطقة الوسطى.

عرفت المنطقتان الأوليان نوعاً من الاجتماع الزراعي وشبه الزراعي، إضافة إلى سلطة الدولة. وعرفت، بالنتيجة، صيغاً من الديانة المركزية التي تقوم على نظام المعبد وسلطة الكهنة. وبحكم الموقع على أطراف الجزيرة، توافرت على احتكاك أوسع بالمؤثرات الأجنبية، بما في ذلك اليهودية والمسيحية. أما المنطقة الوسطى التي انبثق منها الإسلام، فلم تعرف الزراعة إلا في حدود ضيقة أو متقطعة، واعتمدت أساساً على الرعي، وبشكل ثانوي

= بالاستقراء التاريخي، وخلافاً للماركسية، يتوافر الدين على آليات ذاتية للحركة في النشوء والتطور، تسمح بتناوله كبنية تحتية مستقلة بذاتها عن بنيات السياق الاجتماعي الاقتصادية والسياسية والثقافية، (بالمعنى النسبي للاستقلال داخل المنظومة الاجتماعية). لا أتكلم عن الدين باعتباره في حد ذاته نظاماً اجتماعياً تاريخياً فحسب، بل، أساساً عن الدين كمعنى باعتباره دائم الحضور في تاريخ التعقل؛ أي الدين كفكرة تنشأ عن أسباب في الغريزة «المتسائلة» للفكر. منطقة الأسئلة الأولى، التي لا تنقطع، هي بالضبط منطقة الدين.

العوامل الاقتصادية والسياسية جزء من المحيط الاجتماعي العام، الذي يفسر كل شيء داخل التاريخ البشري، وفي هذا الإطار يمكن فهم علاقتها باللاهوت، وليس في إطار استغراقه كعلة حصرية، سواء في نشوئه أم تطوره.

نظريات التفسير الاقتصادي (ماركسية غالباً) والسياسي للاهوت الإسلامي تتراوح بين التحليل الطبقي (احتجاج الفقراء على الأثرياء القرشيين في مكة) والتحليل القبلي (استهداف السيطرة على الجزيرة العربية) أو التحليل العشائري (الصراع على السلطة في إطار التنافس بين بني هاشم وبني عبد شمس)، وأحياناً التحليل الإثني (في إطار طموح «عربي» صاعد في مواجهة النفوذ والاستعلاء الفارسي المجاور).

على ممارسة التجارة. ولم تعرف أبداً فكرة الدولة، وظلت تحافظ على نظام القبيلة كوحدات سلطة متجاورة داخل نطاق جغرافي واسع وفقير، تحكمه القوة وبعض اجتماعيات الضبط الطبيعية. ورغم أنّ هذه المنطقة لم تعدم وسائط الاتصال المباشر مع المؤثرات الأجنبية، خصوصاً عبر التجارة أو الهجرات العكسية القليلة، إلا أنّها ظلّت بوجه عام أقلّ احتكاكاً بهذه المؤثرات قياساً إلى مناطق الأطراف الشمالية والجنوبية. وبالنتيجة لم تعرف ديانة مركزية موحّدة؛ بل ممارسات وثنية متناثرة، موازية للديموجرافيا الصحراوية غير المكثفة، مع تحفّظ نسبي لاستثناء النظام الطقوسي القرشي، الذي يقوم على تعظيم الكعبة، ويمتدّ نفوذه إلى كثير من القبائل العربية المجاورة. إضافة إلى حضور واضح (وإن غير واسع) لليهودية والمسيحية.

بوجه عام وفر الفضاء الجغرافي المفتوح درجة من السيولة الثقافية، وسهل عملية تناقل الأفكار والممارسات الدينية بين المناطق المتباعدة. موقع مكة المتميز على خطوط النقل البرية، ونشاطها التجاري الواسع بامتداد الجزيرة (وخارجها)، واحتضانها للكعبة كمزار ديني مركزي، وضعها في قلب هذه العملية، وترك بصمته بالضرورة على أجواء التدين القرشي المفتوحة، منذ القدم، أمام المؤثرات الجنوبية اليمنية المحملة بمفاهيم «توحيدية» ووثنية مختلطة (سنقرأ في النقوش اليمنية عن «الله» و«الرحمن») وأمام المؤثرات الشمالية السورية والرافدية. بخلفياتها التاريخية الممتدة، ستمثل الثقافة الدينية المكية، مطلع القرن السابع، البيئة المباشرة للاهوت الإسلامي الجديد.

مفردات البيئة المباشرة

اتسعت هذه البيئة لمفردات دينية متعددة دخلت جميعاً في علاقة تماس مباشر مع اللاهوت الجديد. هناك أولاً نظام التدين شبه الإقليمي الذي يقوم على تعظيم الكعبة المكية، ويمتدّ نفوذه إلى معظم قبائل الجزيرة العربية، وهو ما سنصطلح على تسميته بـ «النظام الطقوسي القرشي»، يطغى هذا النظام على مساحة البيئة الدينية المباشرة، ولكنه لا يستغرقها تماماً، فثمّة ممارسات

ومعارف مجاورة، كتابية (يهودية أساساً ومسيحية) وغير كتابية (أنماط تدين وثنية خارج النظام القرشي، إضافة إلى أفكار ذات طابع توحيدي أخلاقي، مناقضة للوثنية القرشية، وغير مطابقة لليهودية والمسيحية، ستعرف إسلامياً بالحنيفية).

كيف تفاعل اللاهوت الجديد مع هذه المفردات في لحظة التكون المبكرة؟

أولاً: النظام الطقوسي القرشي

علاقة مزدوجة

-6-

يتشكل هذا النظام من جملة الممارسات والشعائر التي تقام عند «البيت الحرام»، وتقدم من خلالها عبادات وثنية لعدد من الأصنام المنصوبة حول الكعبة. وهي ممارسات وشعائر مشتركة بين كثير من القبائل العربية، مع تنوعات ثانوية في صيغ الأداء خاصة بكل قبيلة، وتميّز نسبي لقريش يمنحها موقعاً متميزاً في العملية الدينية، باعتبارها ساكنة الحرم والقائمة على خدمته فيما يشبه دور الكهنة، وهو تميز مدعم بنفوذ قريش الاقتصادي، وجرى استغلاله من قبلها لتحقيق مصالح تجارية مباشرة (كما يظهر في امتيازات الحمس).

ولا يشير هذا النظام إلى ديانة محددة بالمعنى الضيق (نسق عبادة، موجه لإله خاص بشعب أو جماعة معينة)، بقدر ما يشير إلى مظلة تدين واسعة تجمع آلهة القبائل المتعددة في صعيد واحد، حيث تستطيع كل قبيلة تقديم الشعائر لإلهها الخاص[265]. الفكرة المحورية هنا هي «المكان» و«الطقوس»

(265) التناسب واضح هنا بين صيغة التجمع الديني والديموجرافيا السياسية في شبه الجزيرة العربية: قبائل متباعدة تشكل كل منها وحدة سياسية مستقلة، على مساحة =

المرتبطة به. وتكاد الطقوس تستغرق مساحة العملية الدينية ومضمون الدين، على حساب اللاهوت (أفكار حول الإله مدعمة نظرياً بنصوص، ومحمية بسلطة رسمية أو عرفية)، مع غياب كامل لفكرة الشريعة (قوانين تفصيلية تنظم العلاقات الاجتماعية منسوبة إلى الإله).

لا نقرأ في المصادر عن نصوص، أو أوامر، أو مجادلات، تشير إلى أي نشاط نظري من طبيعة لاهوتية. ونحن نفتقر إلى معلومات كافية عن طبيعة الكائنات الإلهية التي ترمز إليها الأصنام، وطبيعة العلاقة بين هذه الكائنات وتلك المرموزات، وبينها وبين «الله» الكائن الأعلى، أو طبيعة العلاقة بينها وبين البشر على المستويين الفردي والجماعي. المعلومات اللاهوتية القليلة التي نملكها هنا، مستمدة، بشكل رئيسي، من النصوص القرآنية التي وردت «مجملة» في سياق الجدل مع القرشيين، وانصبت غالباً، على الممارسات «الطقوسية» التي تجسدت من خلالها فكرة الإشراك بالله[266] أشار القرآن إلى

= صحراوية واسعة. ومع ذلك فهي متواصلة ثقافياً بسبب الفضاء المفتوح، وطبيعة الاجتماع الرعوي الذي يدفع للتنقل، وبسبب التبادل التجاري. مع غياب الدولة، والزراعة، تكرس غياب فكرة الشعب وفكرة الديانة الجامعة التي عرفتها المناطق المجاورة في الشرق الأدنى، وبشكل نسبي متقطع، مناطق الأطراف الجنوبية في اليمن، والشمالية في الأنباط وتدمر. بصمة الاجتماع الصريحة.

(266) القرآن من هذه الزاوية مصدر تأريخي متميز توثيقاً، من جهة كونه سجلاً مكتوباً من ناحية، ومعاصراً للأحداث التي يؤرخ لها من ناحية ثانية، ويتمتع بدرجة مشهودة من التواتر الإسنادي من ناحية ثالثة، وهو، فوق ذلك، المصدر الأوثق تمثيلاً للتدين الإسلامي (موضوع المقابلة مع نظام التدين الجاهلي). بوجه عام، نفتقر -في مجال التأريخ للتدين الجاهلي المتأخر- إلى مصادر مكافئة من الناحية التوثيقية. أتكلم عن المصادر الخارجية الكلاسيكية (يونانية ورومانية) التي لم تهتم بمعالجة هذه الفترة، وعن المصادر العربية الجاهلية، التي تكاد تنحصر في الشعر الجاهلي، وهو مصدر يعاني من مشكل توثيقي جزئي (وليس كلياً) يتعلق بالنحل الروائي عموماً، والموجه لاعتبارات دينية خصوصاً (وبمعزل عن ذلك، فإن الشعر الجاهلي -بالنسبة إلي- لم يكن محملاً بأية حمولة دينية معتبرة. وهذا ظاهر في =

أسماء الآلهة الوثنية الأكثر شهرة، كاللات والعزى ومناة (لم يذكر هبل رغم نفوذه المعروف في قريش)، وهي آلهة تنتمي إلى أماكن متباعدة خارج مكة، ولكنها تحظى باحترام القرشيين(267)، وتدخل في نطاق النظام الطقوسي العام، الذي يقدم خدمات نسكية متعددة داخل الحرم المكي. ونعلم من القرآن بشكل عرضي ودون تفصيل، أن الجاهليين اعتقدوا أن اللات والعزى ومناة بنات الله (النجم 19- 21، النحل 57)، وأنها تقوم بدور الوساطة بين الله والبشر (الزمر3)، كما اعتقدوا بوجود أبناء ذكور، وأسبغوا بعض الخصائص الإلهية على الجن (الأنعام 100- 101).

لاهوتياً؛ تحضر «الأصنام» في مقدمة المشهد كرموز أو تمثلات لكائنات ذات طبيعة إلهية، وفي الوقت ذاته تحضر فكرة «الله»، كإله متسامٍ أعلى، في خلفية الصورة، وعلى نحو لا يخلو من غموض. لكن الدور القيادي لقريش في العملية الطقوسية يكشف عن حضور ضمني للفواعل والأغراض الاقتصادية والسياسية، كما سنقرأ في الحمس.

= أغراضه التقليدية المعروفة التي ليس من بينها الدين، وفي بنياته اللغوية التي لا تشف عن خلفيات ذات تفكير ديني. وهذا يؤيد الانطباع الذي يعطيه التدين الجاهلي بأنه لم يكن تديناً عميقاً، بمعنى أن الدين لم يظهر في حياة المجتمع أو الفرد البدوي كمحرك أساسي أو ضابط أولي. قارن ذلك بالتدين العبري الذي يقوم على فكرة الشريعة، ويستدعي التدخل الإلهي إلى تفاصيل العلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية، وقارنه، أيضاً، بالتدين الإسلامي اللاحق الذي سينحو من هذه الزاوية منحى عبرياً تصاعدياً بدءاً من المرحلة المدنية). وأشير أخيراً إلى المصادر الإسلامية الإخبارية التي تجتمع عليها إشكاليات توثيقية متعددة (البعد الزمني عن نقطة الخبر - الإسناد - التوجيه الديني).
أما النقوش والكشوف الأثرية، وهي المصادر الأهم بمقاييس التوثيق، فتنتمي في معظمها إلى المناطق الجنوبية والشمالية، ولم تغيّر، حتى الآن على الأقل، من فكرتنا العامة عن طبيعة التدين الجاهلي المتأخر خصوصاً في الحجاز.

(267) انظر: ابن الكلبي، الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، ط 1924م، ص18 ومابعدها.

1- الأصنام

ترجع الوثنية العربية إلى أزمان بعيدة قبل الإسلام. يشير هيرودوتس في القرن الخامس قبل الميلاد إلى «اللات» كإله شهير بين العرب[268]. وهي إشارة تؤيدها النقوش الشمالية التي تدل على وجوده إلى جانب العزى ومناة في الأنباط وتدمر[269] إضافة إلى النقوش الجنوبية التي تعدد آلهة الممالك اليمنية القديمة.

ومع ذلك فالرواية الأكثر شهرة في المصادر الإسلامية توحي بأن الأصنام حضرت إلى مكة ومحيطها الحجازي في القرن الرابع الميلادي، وهو زمن قريب من ظهور الإسلام: نقرأ عند الشهرستاني أنّ «أول من وضع الأصنام في البيت عمرو بن لحي بن عامر لما سار قومه (خزاعة) إلى مكة واستولوا على أمر البيت. وكان ذلك في أول ملك شابور ذي الأكتاف الذي حكم، بحسب تقديرات المؤرخين، بين سنتي (309) وسنة (379) للميلاد[270].

وهي رواية منقولة عن المصادر الأقدم مثل (**أخبار مكة**) للأزرقي، و(**الأصنام**) للجاحظ، و(**أصنام**) ابن الكلبي، الذي يحكي أن عمرو بن لحي «كان أوّل من غير دين إسماعيل عليه السلام، فنصب الأوثان، وسيب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامية. وكان الحارث هو الذي يلي أمر الكعبة، فلما بلغ عمرو بن لحي نازعه في الولاية، وقاتل جرهماً ببني إسماعيل فظفر بهم وأجلاهم عن الكعبة ونفاهم عن بلاد مكة وتولى حجابة

---

(268) Herodotes, III, 83.

(269) راجع اللوحتين 21، 22 في:

Dussaud, R, La Penetration des Arabs en Syria avantL, Islam, Paris, 1950.

ص 102/ 103. وأيضاً ص44/ 45. وص90. نقلاً عن لطفي عبد الوهاب، «العرب في العصور القديمة»، القاهرة، ص381. وانظر بوجه عام:

Hitti, Ph.k, History of the Arabs, 7th ed, London, 1961.

(270) الملل والنحل، 2/ 580.

البيت. ثمّ إنه مرض مرضاً شديداً فقيل له إن بالبلقاء من الشام حمة إن أتيتها برأت، فأتاها فاستحمّ بها فبرأ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال: ما هذه؟ قالوا: نستسقي بها المطر، ونستنصر بها على العدو، فسألهم أن يعطوه منها، ففعلوا، فقدم بها مكة ونصبها حول الكعبة»[271].

ومع ذلك، يقدم ابن الكلبي، في بداية كتابه **(الأصنام)**، «تحليلاً» مناقضاً لهذه الرواية يرجع بأصل الوثنية العربيّة إلى مكة لا الشام، وإلى زمن يفترض أنه سابق على زمن عمرو بن لحي: «إن إسماعيل بن إبراهيم ﷺ لما سكن مكة وولد له بها أولاد كثير حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بها من العماليق، ضاقت عليهم مكة، ووقعت بينهم الحروب والعداوات، وأخرج بعضهم بعضاً فتفسحوا في البلاد والتماس المعاش. وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم، تعظيماً له وصبابة بمكة. فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة، وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة، ويحجون ويعتمرون على إرث إبراهيم وإسماعيل. ثمّ سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بديني إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم. وفيهم على ذلك بقايا من عهد إبراهيم وإسماعيل ينتسكونها، من تعظيم البيت والطواف به، والحج

---

(271) انظر: الأصنام، ص8. وقارن هذه الرواية برواية الأزرقي التي تقول بأنه جلب «هبل» من هيت من أرض الجزيرة في العراق. انظر: أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، جدة، ط2، 2005م، ص115، 188. وبرواية ابن حبيب التي تقول إنه جاء بها من ساحل جدة، بناء على طلب رئيّه من الجن، «فأتى عمرو ساحل جدة فوجد بها وداً وسواعاً ويغوث ويعوق ونسراً، وهي الأصنام التي عبدت على عهد إدريس ونوح عليهما السلام، ثم إن الطوفان طرحها هناك فسفي عليها الرمل فواراها، واستثارها عمرو وحملها إلى تهامة، وحضر الموسم فدعا العرب إلى عبادتها فأجابوه». انظر: المنمق في أخبار قريش، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت، ط1، 1985م، ص405.

والعمرة، والوقوف على عرفة ومزدلفة، وإهداء البدن، والهلال بالحج والعمرة مع إدخالهم فيه ما ليس منه»[272].

---

(272) انظر: الأصنام، ص6. يعكس تحليل ابن الكلبي موقف الإسلاميين والكتابيين عموماً في تفسير نشوء الوثنية؛ فهي انتكاسة عن المعرفة الأصلية بالله؛ أي ردة عن مسار توحيدي سابق. في الإناسة الكلاسيكية إجمالاً، تمثل الوثنية حلقة من حلقات التطور الديني سابقة على التوحيد، ومسبوقة بأشكال تدين بدائية كالطوطمية والأرواحية والسحر، التي اقترحت كأصول أولية للدين. روبرتسون سميث، الذي اهتم بشبه الجزيرة، في إطار دراسته عن «ديانات الساميين»، تحدث عن طوطمية عربية قديمة (انظر: إيفانز برتشارد، السابق، ص 209)، واعتقد أن الأرواحية المتمثلة في عبادة الأحجار (Fetichism) (ثمة روح حالة في الحجر الطبيعي) كانت طوراً متقدماً على عبادة التماثيل والأصنام (في جواد علي، ص232. وانظر: الأصنام، ص16، رواية ابن الكلبي عن أصل اللات التي كانت «رجلاً من ثقيف، فلمّا مات قال لهم عمرو بن لحي: لم يمت ولكن دخل في الصخرة، ثمّ أمر بعبادتها». ومع ذلك ثمّة تحليلات إناسيّة تتحدّث عن أشكال تديّن سابقة على الأرواحية، ولا تستبعد أن يكون من بينها التوحيد. أندرولانج «رفض التسليم بأن فكرة الله كانت امتداداً متأخراً لمقولات مثل النفس والأطياف والأرواح، ولفت الأنظار إلى أن مفهوم الإله الخالق الفاضل الكلي القدرة، الموجود في كل مكان، يوجد عند أكثر شعوب الأرض بدائية، وأعتقد أن التوحيد سابق في الوجود على الأفكار الإحيائية، وأنه ما لبث أن أفسد بهذه الأفكار، وأن تياري الفكر الديني هذين (التوحيد والأرواحية) التقيا أخيراً في المسيحية، بعد أن كانت مصادر أحدهما عبرانية ومصادر الثاني هيلينية». (انظر: إيفانز، برتشارد، مرجع سابق، ص189، 190)، وقارن ذلك بنظرية شميت عن «التوحيد القديم» في: جواد علي، مرجع سابق، ص36.

في جميع الأحوال يلزم التنبه إلى عدم الخلط بين مفهوم الإله الأعلى المعروف في معظم أنساق التدين السابقة على اليهودية، ومفهوم «التوحيد» بالمعنى الضيّق؛ أي التوحيد الكتابي القائم على الحصرية والعالمية. هذا المفهوم الأخير لاحق -منطقياً وتاريخياً- على الوثنية المتأخرة. كما يلزم التنبه أيضاً إلى أن الوثنيات المتأخرة ظلت لفترة طويلة تجاور المفاهيم التوحيدية وتتداخل معها ضمن سياق ديني واحد في عدد من المناطق، ومنها المنطقة العربية، التي جمع نظامها الديني القرشي بين وثنية الأصنام وشيء من معرفة توحيدية ذات نفس كتابي.

بالمقاييس التوثيقية، لا قيمة لهذه الروايات في نقطة التأريخ لأصل الوثنية العربية. ولكنها توقفنا على الفكرة السائدة في المصادر «الإسلامية» عن وجود ديانة توحيدية صافية، سابقة على عبادة الأصنام في الجزيرة، ترجع إلى إبراهيم، وبقيت منها تلك المعرفة المبهمة بالله، والطقوس المتعلقة بالبيت الحرام، التي أقرها الإسلام في جملتها تقريباً.

هذه الفكرة تستحق النقاش؛ لأن القول بوجود هذه الديانة ذات اللاهوت في مكة، وانتشارها فيما حولها في الألف الثانية قبل الميلاد، يفتقر إلى إسناد تاريخي موثق من مصادر خارجية (غير إسلامية). أتكلم عن المصادر الأركيولوجية المعاصرة للحقبة الإبراهيمية كالنقوش والنصوص المصرية، والآشورية البابلية، والكنعانية القديمة، وهي تعود إلى مناطق مجاورة ومتداخلة مع شبه الجزيرة العربية، وذات صلة وثيقة بالرواية الإبراهيمية الكتابية؛ وعن المصادر الأركيولوجية المعاصرة للحقب التالية في شبه الجزيرة ذاتها، والمتمثلة في النصوص الجنوبية القتبانية والسبئية، والشمالية اللحيانية والثمودية والنبطية؛ وكذلك عن النصوص الجاهلية البحتة القريبة أو المباشرة التي تنحصر تقريباً في الشعر الجاهلي؛ وأخيراً عن الكتابات التاريخية الكلاسيكية اليونانية والرومانية، وهي تناولت ببعض التفاصيل فترات متعددة من تاريخ الجزيرة القديم بما في ذلك الحياة الدينية.

أقدم إشارة مكتوبة عن إبراهيم وردت في سفر التكوين، المدوّن بعد فترة طويلة من زمن الأحداث التي يؤرخ لها. وكما سبق أن لاحظنا في الفصل السابق، لا يقدم العهد القديم، رغم تكرار الإشارة، بيانات تفصيلية تشير إلى ديانة إبراهيمية ذات لاهوت محدّد أو طقوس واضحة. لقد ظهر الرب لإبراهيم، ولكنّ اهتمام التوراة لم يكن منصباً على إبراهيم باعتباره «نبياً» يتلقّى ديناً، بقدر ما كان منصباً عليه بوصفه أول «الآباء» الذي تلقى وعد الذرية والأرض وإنشاء الشعب[273].

---

(273) في وقت لاحق على التوراة، سيذكر التلمود أن إبراهيم عرف الشريعة وتبعها. انظر: =

ليس في التوراة عبارات واضحة تدل على أن إبراهيم ذهب إلى مكة، وأنشأ أو أعاد إنشاء البيت، ووضع مع إسماعيل نظاماً طقوسياً يقوم على تعظيم الكعبة. ولكن القرآن سيعلن بنصوص صريحة أن إبراهيم هو الذي بنى البيت الحرام، ودعا الناس إلى تعظيمه والحج إليه، بأمر مباشر من الله (الحج 26-37).

بنص القرآن كان إبراهيم ﴿صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مَريَم: 41]، وكذلك إسماعيل ﴿كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾ [مَريَم: 54]. وبحسب القرآن توجه إبراهيم بنشاطه النبوي إلى قومه (دون إشارة إلى المكان المعروف توراتياً) قبل قدومه إلى مكة، التي مارس فيها أيضاً نشاطاً نبوياً مع إسماعيل. لكن فيما قدم القرآن عرضاً مفصلاً عن نشاطه النبوي الأول ضد وثنية قومه، وهو عرض لاهوتي مدعم باحتجاجات عقلية وآية إعجازية (نجاته من حرق النار) (راجع الأنبياء 51-71، والأنعام 74-83، والشعراء 69-89، والصافات 83-100)، يقدم عن نشاطه النبوي في مكة عرضاً طقوسياً يكاد يخلو من اللاهوت. ورغم الإشارات المجملة الناهية عن الشرك لا نقف على بنية متكاملة لديانة محددة المعالم. لم يحك القرآن عن أشكال الوثنية التي أمر بتطهير البيت منها، ولا عن شكل الطرح التوحيدي، و رد فعل القبائل العربية حياله، ودرجة استجابتها النهائية له، ولكنّه أسهب نسبياً في الحديث عن المناسك التي مارسها ودعا إليها إبراهيم، وعَدَّها «من شعائر الله». المناسك

= نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، كولونيا-بغداد، 2008م، ص16. حيث يشير إلى «مؤلفين متأخرين ينسبون إليه الكتاب الباطني الصوفي "يزيرا"»، ويشير إلى أنه «بعكس ذلك لا يذكر أبيفانيوس كتباً من هذا النوع، بل ثمانية أولاد لإبراهيم».
مقابل الطرح التوراتي، سيقدّم القرآن طرحاً مغايراً يظهر فيه إبراهيم كنبي صريح، وليس كمجرد «أب» للشعب العربي، رغم تصريحه بذلك ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾. فهو قدم ديناً مطلقاً، بلاهوت توحيدي، يدعو لعبادة الله ونبذ عبادة الأوثان، بإيقاع مشابه لإيقاع التصور الإسلامي. انظر: الأنعام 74-83، والأنبياء 51-71، والشعراء 69-89، والصافات 83-100، والزخرف 26-28.

هنا هي أوضح ما في الديانة التي تبدو إلى حدّ ما طقوسية، وهي السمة التي ظلت غالبة على النظام الديني القرشي، والتي تظهر في المصادر الإسلامية وهي تتكلم دائماً عن هذا النظام باعتباره جملة الشعائر المتعلقة بالحج والعمرة والوقوف بعرفة ومزدلفة وإهداء البدن.

هل كان العرب الجاهليون يمارسون هذه الطقوس على أنها جزء من ديانة تعرف بديانة إبراهيم؟ هل كان هذا المسمى مستخدماً، ولو على نطاق ضيق، من قبل الأفراد الذين سيوصفون بالأحناف؟ أم أن الفكرة إسلامية ظهرت بعد تبني القرآن الصريح للإبراهيمية التوراتية وإن في صورة معدلة (يأخذ بالرواية التوراتية للنسب الإبراهيمي، وبموقعه المركزي في الدين، ولكنه يخلصها من حمولتها الإثنية)؟ وهل ينطبق ذلك على معرفتهم المبهمة بالله ككائن أعلى؟ أعني هل كانوا على وعي بأن هذه المعرفة جزء من تلك الديانة؟[274].

-7-

يصعب حصر الأوثان المنتشرة عبر الجزيرة، والموصوفة في كتب الأصنام والمصادر الإخبارية. بعض هذه الأوثان كان محلياً لا يتعدّى حدود القبيلة الواحدة، وبعضها كان متعدّياً واسع الانتشار، وهي نقطة تشير إلى عملية التداخل الثقافي الديني بين القبائل العربية في الفضاء الصحراوي المفتوح. عرفت قريش عبادة الأصنام المتعدية الأكثر شهرة؛ وهي اللات،

(274) المعرفة بكائن إلهيّ أعلى ليست مرادفة للتوحيد (بالمعنى التاريخي الكتابي)، فهي فكرة شائعة في معظم أنساق التدين المتطورة نسبياً التي عرفت التعددية. (راجع المناقشة حول ما أسميته بمفهوم «الإله الرئيسي» في الفصل السابق، وخصوصاً في الديانة المصرية القديمة). الخلط بين هذه الفكرة وبين التوحيد يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى نتائج ملتبسة.

عموماً، بغض النظر عن المرجعية أو المرجعيات التاريخية التي تطور عنها، كان التدين القرشي قد انتهى إلى هذا النظام الطقوسي الوثني الممزوج بمعرفة مبهمة عن الله، في الجاهلية المتأخرة، وهي اللحظة الأكثر أهمية هنا باعتبارها لحظة التفاعل المباشر مع اللاهوت الجديد.

والعزى، ومناة، إضافة إلى هبل. وبحسب ابن الكلبي كانت قريش تقول وهي تطوف حول الكعبة: «واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، فإنّهن الغرانيق العلا، وإن شفاعتهنّ لترتجى»[275]. ومع ذلك كانت للعزى مكانة مميزة بين هذه الآلهة «ولم تكن قريش بمكة ومن أقام بها من العرب يعظمون شيئاً من الأصنام إعظامهم العزى، ثم اللات، ثم مناة. فأما العزى فكانت قريش تخصها دون غيرها بالزيارة والهدية، وكانت ثقيف تخص اللات كخاصة قريش للعزى. وكانت الأوس والخزرج تخص مناة»[276]. ويضيف ابن الكلبي أن «رسول الله ﷺ ذكرها يوماً فقال: لقد أهديت العزى شاة عفراء وأنا على دين قومي»[277].

أعلن الإسلام منذ البداية عن موقفٍ حاسم ضد عبادة الأصنام، كاشفاً عن وجه توحيديّ صريح. وشيئاً فشيئاً سيظهر أن هذا الموقف هو جوهر اللاهوت الجديد، وسيقدم باعتباره الركن الأول من أركان الدين (لا إله إلا الله). وفي هذا الموقف بالذات يكمن الفارق الحقيقي بين النظام الديني القرشي والنظام الإسلامي الجديد، فالنظام القرشي لم يكن ينكر حقيقة الله من حيث المبدأ، والإسلام لم ينكر عليه مشروعية الشق الطقوسي، بل تبناه إجمالاً، ولم يقدم في مواجهته منظومة تشريعية مناقضة.

صفاء هذا الموقف التوحيدي لم يتعكر إلا لوهلة عارضة بسبب خبر الغرانيق. وأقول لوهلة عارضة لأن هذا الخبر، على فرض صحته (وهذا قول قطاع كبير من الإخباريين والمفسرين الأوائل)، جرى نسخ معناه من قبل القرآن فوراً كفعل منسوب إلى الشيطان، حيث لم ينتج عنه أيّ تغيير في خط سير الطرح التوحيدي الذي ظل متواصلاً دون انقطاع من بداية الوحي حتى نهايته. ومع ذلك فالخبر يظهر إيجابية الحضور الإنساني في العملية الدينية،

---

(275) الأصنام، ص18.

(276) الأصنام، ص27.

(277) الأصنام، ص17.

ممثلاً في شخص النبي وهو يمارس فعل التمني في مواجهة الوحي، كاشفاً عن لحظة تفاعل تجري داخل الاجتماع بين اللاهوت الجديد واللاهوت القديم(278).

كان الموقف النافي للأصنام قد ظهر صريحاً في آيات القرآن لفترة ليست قصيرة قبل ظهور خبر الغرانيق، الذي يتعلق بوقت نزول سورة النجم. أوضح

(278) في تفاصيل الخبر انظر: الطبري، التفسير، سورة الحج، الآية 52، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحَجّ: 52]: «عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس قالا: جلس رسول الله ﷺ في نادٍ من أندية قريش كثير أهله، فتمنى يومئذٍ أن لا يأتيه من الله شيء فينفروا عنه، فأنزل الله عليه ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النّجم: 1-2]، فقرأها رسول الله ﷺ حتى إذا بلغ ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ۝ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النّجم: 19-20] ألقى الشيطان عليه كلمتين: تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى، فتكلم بها، ثم مضى، فقرأ السورة كلها، فسجد في آخر السورة، وسجد القوم جميعاً معه.. فرضوا بما تكلم به وقالوا: قد عرفنا أن الله يحيي ويميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، إذ جعلت لها نصيباً فنحن معك. قالا: فلما أمسى أتاه جبريل فعرض عليه السورة، فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جئتك بهاتين، فقال رسول الله: افتريت على الله وقلت ما لم يقل... فما زال مهموماً حتى نزلت عليه ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ﴾ [يُوسُف: 109]. وانظر رواية الواحدي في: أسباب النزول، ص238.
لم يجادل الطبري (ت 310هـ) في صحة الرواية، وفسر الآية على هذا الأساس باعتبارها تسلية للرسول ﷺ الذي كان مغتماً. في كتب التفسير المتأخرة نسبياً، ستتعرض هذه الرواية للنقد من جهة الإسناد والمتن جميعاً، انظر كنموذج: الرازي، فخر الدين (ت 606هـ)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، سورة الحج، الآية 52، وهو يصفها بأنها «رواية عامة المفسرين الظاهريين، أما أهل التحقيق فقد قالوا هذه الرواية باطلة موضوعة، واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول». وانظر كنموذج للتفاسير الشيعية: الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت 548هـ)، وهو ينقل عن المرتضى في التنزيه قوله: «مضعفة ومطعونة عند أصحاب الحديث، وقد تضمنت ما ينزه الرسل عنه».

نموذج لذلك هو سورة «الكافرون» التي نزلت قبل النجم[279]، بمطلعها التكفيري الحاد ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾، وبنيتها التعبيرية ذات الإيقاع المتكرر﴿لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٞ مَّا عَبَدتُّمۡ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 2-6]، وفوق ذلك بالملابسات التي توردها المصادر كسبب لنزولها، يقول الواحدي: «نزلت في رهط من قريش قالوا: يا محمد هلم اتبع ديننا ونتبع دينك. تعبد آلهتنا سنة ونعبد إلهك سنة، فإن كان الذي جئت به خيراً مما في أيدينا كنا قد شاركناك فيه وأخذنا بحظنا منه، وإن كان الذي بأيدينا خيراً مما في يدك كنت قد شاركتنا فيه»[280].

لقد تولد الموقف التوحيدي الإسلامي -ابتداءً- عبر لحظة احتكاك مع الوثنية العربية؛ أعني أن هذه الوثنية مثلت له المثير الديني المباشر (الأول زمنياً)، قبل أن تدخل اليهودية والمسيحية على خط المواجهة معه، وهو ما سيحدث في المرحلة المدنية. يؤدي المثير الأول -عادةً- دوراً بارزاً في إعطاء لاهوت ما صيغته الشكلية، ومفرداته التعبيرية الخاصة، التي تظل لاصقة به حتى بعد تغير المثيرات.

في المرحلة المكية، حيث كان الخطاب القرآني والنشاط النبوي موجهين إلى القرشيين الوثنيين، تشكلت نواة الشعار الإسلامي الرئيسي بشقيه: «لا إله إلا الله» و«محمد رسول الله». الشق الأول يترجم التركيز على نفي عبادة الأصنام (وليس إنشاء معرفة الله الحاضرة أصلاً)، والشق الثاني يترجم الاهتمام بتأكيد حقيقة «النبوة» التي ينكرها القرشيون. وفي المرحلة المدنية، بسياقها السياسي الاجتماعي المختلف، وحيث سيؤدي اليهود دور المثير

(279) انظر في ترتيب نزول السور المكية: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص136.

(280) أسباب النزول/ 937. وانظر صياغات مفصلة للرواية عند: الطبري، التفسير، سورة «الكافرون».

الديني المباشر، سيتكرّس منطوق الشعار بشقيه، مع بروز نسبي لأهمية الشق الثاني «محمد رسول الله» الذي ينصب عليه الإنكار اليهودي.

2- الله

الاسم والمسمى

-8-

موضوع البحث هنا محدد: مصطلح «الله» في النظام الديني القرشي، مقابل مصطلح «الله» الإسلامي.

ليس السؤال: هل كان هذا المصطلح حاضراً في الثقافة الدينية الجاهلية؟ فحضوره ثابت بشكل مؤكد من نصوص القرآن، ومن مصادر أخرى خارجية مكونة من نقوش وكتابات. السؤال هو: ماذا كان المصطلح يعني في الاستخدام الجاهلي المتأخر؟ أكان يشير إلى اسم علم مفرد غير «الله» المعروف إسلامياً، أم إلى اسم علم مفرد هو الله المقصود إسلامياً؟ وفي هذه الحالة الأخيرة، أين -بالضبط- يكمن الفارق بين التصور الإسلامي والتصور الجاهلي إذا ما استبعدنا فكرة الإشراك؟ إلى أيّ مدى يمكن قراءة هذه المسألة من زاوية كونها نقطة توافق انطلق منها اللاهوت الجديد، وليس فقط نقطة اختلاف؟

-9-

النقوش الشمالية (لحيانية، وثمودية، وصفوية، ونبطية، مبكرة ومتأخرة) والجنوبية (سبئية، ومعينية متأخرة) تتضمن اسم الله في صياغات دعاء متعددة مثل: «يا الله اهدني»، «ويا الله مكنّي من تحقيق الخلاص»، و«يا الله امنحه السلام»، و«يا الله ارفع عنه السوء»، وفي أسماء أشخاص مثل «سعد الله» و«وهب الله» و«زيد الله»، و«حرم الله» و«مرء الله»[281]. وهي تدل على انتشار

---

(281) انظر النقوش الأصلية في:

Winnett, F.V. and Reed, W.L, Ancient Records From North Arabia, Toronto, 1970, Dedanite and Lihyanite inscriptions, 10,11,14, pp.127,129. =

الاسم في الاستخدام العربي قبل الإسلام بزمن طويل (أقدم النقوش اللحيانية يرجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وأقدم الثمودية إلى القرن الثالث الميلادي). ولكنها لا تلقي أضواء كافية على مضمون المسمى الذي يشير إليه الاسم، وعلاقته بالمعبودات الوثنية المنتشرة في الجزيرة، وفي التدين القرشي المتأخر بوجه خاص.

في أحد هذه النقوش اللحيانية المبكرة يجتمع اسم «الله» واسم «مناة» في سياق نصي واحد: «عبد مناة الصادق، امنحه يا الله العمر الطويل والحظ السعيد»[282]. وبعض التحليلات الاستشراقية الكلاسيكية تفسر مفردة «الله» هنا على أنها تشير إلى «مناة»، وليس إلى إله مستقل عنه ومتعالٍ عليه وعلى جميع الآلهة. فالله ليس اسم علم مفرداً، بل اسم جمع يدل على معنى الألوهية عموماً، ويستخدم من قبل كل قبيلة في الإشارة إلى إلهها الخاص. ومن هذا القبيل استخدمها في جمل مثل: حاشا لله، ولله درك، وأيم الله، ولك الله، وجزى الله، ومنه أيضاً استخدامها في أسماء الأشخاص مثل سعد الله، ووهب الله. وإليه ينصرف معناها في الشعر الجاهلي، «فالله فيها يعني الرب والإله. ولما كانت أداة التعريف تفيد التخصيص فدخولها في اسم الجلالة أفاد التخصيص والعلمية. وهذا ما حدث، إذ فقدت الكلمة معناها العام واتجهت نحو التخصيص بهذا المعنى الذي صارت عليه في الإسلام»[283].

= وانظر:

Winnett, f.v, Allah Before Islam (The Moslim World), xxvIII, 1938, pp.241-2

في: لطفي عبد الوهاب، العرب في العصور القديمة: عن مدى انتشار النقوش التي يرد فيها اسم "الله": يوجد من جنوبي شبه الجزيرة نقشان: أحدهما سبئي والثاني معيني. وفي شمالي شبه الجزيرة 6 نقوش لحيانية مبكرة، 28 نقشاً لحيانياً متأخراً، ونقش ثمودي مبكر و4 نقوش ثمودية متأخرة، و5 نقوش صفوية، والعديد من النقوش النبطية في: Cantineau le Nabateen

(282) رقم النقش .JS8 انظر: العرب في العصور القديمة، ص386.

(283) انظر: علي، جواد، ص116، شرحاً لتحليل فلهوزن.

مؤدّى هذا التحليل -كما ينقله جواد علي عن فلهوزن- أنّ الجاهلية العربية -وإن عرفت اسم الله- لم تكن تشير به إلى إله مستقل أعلى من آلهتها الوثنية، وأنها بالتالي لم تكن تعرف فكرة الإله الرئيسي بما تنطوي عليه من توحيد جزئي(284). هذا إذا لم يكن فلهوزن يعني أنّ عملية التخصيص كانت قد اكتملت قبل ظهور الإسلام. ومع ذلك من المعتاد لغوياً استخدام الاسم العام في الغرضين بحسب السياق، مثلما يستخدم لفظ «الإله» على ألسنة المسلمين إشارة إلى «الله» أحياناً، وإشارة إلى أحد الآلهة المعبودة من دونه غالباً. أعني أنّ استخدام لفظ الله من قبل الجاهليين للدلالة على إله وثني شيء وارد، ولكنّه ليس دليلاً على نفي استخدامه كاسم علم مفرد.

---

(284) رغم إمكاناته المنهجية المتقدمة نسبياً، بدأ الاستشراق التقليدي نقاشه في هذه المسألة مفتقراً إلى عدة توثيقية كافية، ستتوافر جزئياً في كشوف أركيولوجية لاحقة. وهو اعتمد بشكل أساسي، في قراءة الجاهلية المتأخرة، على مادة الشعر الجاهلي، ولاحظ بسهولة ما تنطوي عليه من إشكاليات إسنادية، فانتهى بتعجل إلى مقولة النحل الكلي. الفكرة الأساسية هنا هي احتواء الشعر «الجاهلي» على مضامين ومفردات «إسلامية» خالصة، فهي إذاً مضافة بعد الإسلام. هذا صحيح جزئياً. ولكنّه مبني على تفكير نظري افتراضي ومقلوب خلاصته أن الإسلام كان نقيضاً كاملاً للجاهلية، وكلّ ما جاء به الإسلام لم يكن موجوداً في الجاهلية، وأن الإسلام لم ينطلق من نقاط بدء في بنية النظام الجاهلي.

معنى ذلك أنه في قراءته «للجاهلية» انطلق من الإسلام، وليس من الجاهلية؛ أي انطلق من نقطة تحليل نظرية، لا من قراءة الواقع قراءة تستند إلى المصادر المادية الموثقة.

بطبيعة الحال، ثمة مفردات ومضامين إسلامية جرى تضمينها في الشعر الجاهلي، الذي وجد بالفعل (لأن الشعر العربي لم يظهر فجأة إلى الوجود بعد الإسلام)، ولكن المؤكد أن بعض هذه المفردات والمضامين كانت حاضرة في التفكير السابق على الإسلام. من هذه المفردات والمضامين مفردة «الله» التي يتأكد حضورها بالنقوش وبالقرآن، ومضمونها «التوحيدي الجزئي» الذي ينفرد القرآن بتأكيد حضوره. والحالة هذه، يكون الشعر الجاهلي دليلاً إضافياً على حضور المصطلح، وليس حضور المصطلح دليلاً على غياب (نحل) الشعر الجاهلي.

ولكن القرآن يؤكّد صراحةً أن الجاهليين (القرشيين على الأقل) كانوا يعرفون الله كإله أعلى من آلهتهم الوثنية، وبخصائص قريبة من خصائصه الكتابية، وهو استخدم على ألسنتهم، في بيان ذلك، الصفات ذاتها التي يُعرف بها الله في الإسلام: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: 3]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: 61]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: 63]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزّخرُف: 87][285].

نحن حيال صيغة عربية لفكرة الإله الرئيسي (الأعلى) هي صيغة «الشرك» بحسب المصطلح الإسلامي. وهي صيغة مشربة بلمسة «كتابية» مبهمة، يمكن فهمها في إطار التداخلات السامية المعهودة في المنطقة، والمؤثرات التوراتية المفترضة. وهذا ما يميزها عن الصيغ التقليدية لهذه الفكرة المعروفة في جميع الديانات الوسطى (السابقة على اليهودية في سياق التدين الثنائي في الشرق الأدنى على الأقل).

في السلّم التصاعدي، الذي ينتهي بالتوحيد، تمثّل فكرة الإله الأعلى (فوق آلهة أخرى) طوراً متقدماً من أطوار الوثنية يقع في مرحلة (مرتبة) أرقى من مرحلة التعددية الخالصة أو الوثنية المحضة، حيث تعدّدت الآلهة بتعدّد الجماعات، ومع عدم إنكارها لوجود الآلهة الأخرى، كانت كلّ جماعة تسبغ على إلهها الخاص صفات الإله الأعظم[286]. واقعياً: فكرة الإله، في

---

(285) القرآن هو المصدر الأكثر أهلية للحسم في هذه المسألة، للأسباب التي أشرت إليها من قبل. راجع هامش 266 من هذا الفصل.

(286) أتحدّث عن التوحيد بالمعنى الضيق؛ أي الكتابي، الذي دشنته اليهودية، فكرة الإله الأعلى، كما كرّرت، ليست مطابقة لهذا التوحيد، وإن كانت تنطوي على معانٍ توحيديّة. وبوجه عام، حين نتحدّث عن مراحل تطور ديني سابقة على =

حدّ ذاتها، تتضمّن معنى العلوّ والتفرّد، حيال الذات والجماعة الضيّقة (العشيرة والقبيلة)، التي كانت تمثّل وحدة الوجود المعتبرة اجتماعياً، قبل التطوّر إلى وحدات الاجتماع الأوسع مع نشوء الدولة (الملكية) وتمدّداتها التوسعيّة، حيث تمدّد الوعي بالعلو الإلهي من نطاق الذات والجماعة الضيقة إلى فكرة الإله العالمي (الخصائص العالمية لله)[287].

بحسب التصوّر القرآني، لا تبدو فكرة القرشيين عن الله (طبيعته

= التوحيد الكتابي، لا نشير إلى تقسيمات حدية منضبطة على نحو حسابي، فعلى الدوام كان ثمة أشكال من التجاور والتداخل تدفع إلى الجدل، وتفضي إلى التطور، وأشكال من الحركة الدائرية التي تعود بالفكرة إلى صياغات سابقة: التوحيد الكتابي ذاته مرّ بمراحل تطوّر داخل التجربة العبرية، قبل أن تكتمل صياغته في اليهودية المتأخرة (عرف فكرة الحصرية النافية قبل الوصول إلى فكرة العالمية)، ثمّ عاد فتحول إلى منحنى تطوّري جديد مع المسيحية من خلال فكرة (الأب/الابن)، قبل أن يعود مرة أخرى إلى صيغته العبرية في الإسلام.

الحديث عن مراحل تطوّر سابقة على التوحيد الكتابي، إذاً، لا يعني القول بغياب فكرة الله المطلقة عن هذه المراحل. الحديث عن التطوّر هو حديث عن صياغات الفكرة المطلقة، أمّا الفكرة المطلقة ذاتها، من حيث هي كذلك، فتنتمي -كما شرحت سابقاً- إلى إطار نقاشيّ مختلف يتجاوز إمكانات الأنثروبولوجيا والتاريخ الاجتماعي.

(287) يربط أرسطو في «السياسة» (1، 2، 7) بين النظام الملكي وفكرة الإله الأعلى، فـ «جميع الشعوب تقول إن على الآلهة، بدورهم، ملكاً؛ لأنّهم هم أنفسهم كان عليهم ملوك؛ إذ البشر يخلقون الآلهة على صورتهم، لا فقط من حيث مظهرهم الخارجي؛ بل من حيث أسلوب حياتهم أيضاً». ويؤكّد هربرت سبنسر أنّ «الموقع الذي يحتله "زيوس"، قياساً على الآلهة الأخرى، هو بالضبط نفس الموقع الذي يحتله الملك قياساً على الأرستقراطية التي يترأسها». وفي هذا الإطار يربط روبرتسون سميث بين ديانة التوحيد الآسيوية وتواصل الملكية المطلقة في آسيا، مقارناً بينها وبين ديانة الشرك في العصور الكلاسيكية في اليونان وروما؛ حيث كانت الملكية المطلقة قد قبلت على يد الأرستقراطية. (إيفانز، ص211. وانظر: سميث، ديانة الساميين، 1927م، ط3، ص73) راجع نقاشنا في الفصل السابق حول اقتران فكرة العالمية في التوحيد المصري بمرحلة التوسع الإمبراطوري.

وخصائصه) بعيدة عن الفكرة الإسلامية الكتابية. فهو، بالنسبة لهم، خالق الكون والمدبر له، وخالق الإنسان والمهيمن عليه. وإذا كانوا يقدمون طقوس العبادة للأصنام، فهم ينفون أنها مقصودة لذاتها، بل لكي يتقربوا من خلالها إلى الله زلفى[288]. ومعنى هذا -بحسب مقاييس التحليل الخارجية- أن اللاهوت الجديد لم ينطلق من نقطة مناقضة تماماً للمفهوم اللاهوتي القائم، أو على الأقل، ليس إلى حد التناقض الكلي الذي تبدو عليه.

الانطباع بوجود تناقض كلي نبع أصلاً من القرآن، قبل أن يتكرس بفعل الشروح التنظيرية اللاحقة، التي صارت تتحسس من فكرة المشابهة مع الوثنية القديمة. الخصومة الحادة التي أبداها القرآن حيال القرشيين بعد وهلة الافتتاح، انصبت على فكرة الشرك، التي جعل منها قضية الدين الجوهرية، وصاغ على مقاسها قانون الإيمان الأول الذي يبدأ بالنفي (لا إله إلا الله). النفي نزوع اعتيادي في الوعي الديني عموماً، حيث تستغرق نقاط التناقض علاقات الأفكار، وهو ما يؤدّي إلى صرف الأنظار عن «الأرضية الدينية المشتركة» التي ينطلق منها دائماً كلّ لاهوت جديد.

لا تنكر المصادر الإسلامية وجود عناصر قديمة في بنية اللاهوت الجديد، ولكنّها لا تقرأ المسألة من زاوية وجود أرضيّة مشتركة مع النظام الديني القرشي، تمثّل نقطة انطلاق للاهوت الإسلامي الجديد.

---

(288) إضافة إلى القرآن تظهر هذه الفكرة في الشعر الجاهلي، الذي يستمدّ من التأكيد القرآني إسناداً مرجعياً يجعل منه مصدراً ثانوياً مقبولاً.
انظر في «الأصنام»، ص17: وقال أوس بن حجر يحلف باللات: واللات والعزى ومن دان دينها وبالله، إن الله منهنّ أكبر. وتظهر أيضاً في تلبية الحج الشهيرة: «لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك، إلا شريك هو لك. تملكه وما ملك». انظر: ص7.
ولدينا نصّ صريح يفيد أنّ الله المقصود في خطاب الجاهلية المتأخّرة هو الله الإسلامي ذاته، هو حديث حكيم بن حزام: «أرأيت أموراً كنت أتحنّث بها في الجاهلية من صلة رحم وصدقة؛ أي أتقرب إلى الله تعالى بأفعال في الجاهلية». انظر: تاج العروس (حنث).

القراءة الإسلامية للجاهلية المتأخّرة تبدأ من فكرة القطيعة الكاملة والاختلاف التام. أمّا معرفة الجاهليين الجزئيّة بالله فترجع إلى شذرات باقية من دين إبراهيم؛ أي إلى مصدر «إسلامي» لا جاهلي. وهو ما ينطبق على الطقوس والشعائر المتعلقة بالبيت الحرام. ومن ثَمَّ لا توجد أرضيّة مشتركة مع النظام الجاهلي، وإذا كان ثمّة شيء يمكن تسميته بالأرضية المشتركة، فمع ديانة إبراهيم. نقطة انطلاق اللاهوت سماوية مطلقة، مصدرها الوحي، ولا علاقة لها بخلفيّات الواقع الاجتماعي أو الثقافة الدينية السائدة في قريش.

-10-

ورود المصطلح (الله) في النقوش اللحيانية والثمودية يشير إلى حضوره في المنطقة قبل تبلور العربية المتأخرة (في صيغتها الشمالية التي استخدمها القرآن)، ويترتب على ذلك نتيجتان؛ الأولى: تراجع أهمية النقاش حول التاريخ الاشتقاقي لمفردة الله بالطريقة المعجمية المعهودة في المصادر العربية. والثانية: ضرورة الدخول إلى منطقة الجذور السامية المشتركة، وهي تحيلنا على مراحل الاحتكاك والتفاعل مع التكوينات اللغوية القريبة، وخصوصاً الآرامية، التي كانت قد فرضت ذاتها كلغة مكتوبة ذات نفوذ عبر الشرق الأدنى عند منتصف الألف الأولى قبل الميلاد، وظهرت تأثيراتها في الكتابات الشمالية، وخصوصاً النبطية[289].

التحليلات المعجمية تبحث عن أصل الكلمة في متن العربية الشمالية المتأخرة، التي كانت قد استقرّت على صورتها المعروفة في العصور القريبة من الإسلام، والتي كان تجميعها النظري قد تم بأيد «إسلامية» في وقت

(289) في النقوش اللحيانية والثمودية والصفوية، والتأثير الآرامي الواضح في الأخيرتين، انظر: ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، القاهرة، 2007م، ص177-188. وانظر مقارنة هذه النقوش بالنقوش العربية الأقرب إلى الحجاز والأحدث زمنياً: نقش النمارة 328 م، ونقش زبد 512م، ونقش حران 568 م، حيث يقل التأثير الآرامي نسبياً، ص190-194.

لاحق. وهي تكتفي بذلك عن الأصول السامية المشتركة التي لم تكن على إلمام بها، الأمر الذي أسفر، في كثير من الأحيان، عن أغلاط اشتقاقية فادحة، وأدّى في خصوص مفردة الله إلى النأي بها بعيداً عن جذورها اللغوية الأصلية، وتاريخها الديني القديم (السابق على الديانة الكتابية).

كلمة «إله» مفردة سامية قديمة، ويصعب التعاطي معها اشتقاقياً دون المرور بكلمة «إيل» «ال»، المفردة الشهيرة والواسعة الانتشار. استخدمت «إل»، في التدين الكنعاني القديم كاسم علم يشير إلى الإله الأعلى المعروف والد الإله «بعل»، كما استخدمت كاسم جمع يفيد معنى إله بوجه عام في الساميات الغربية والشرقية على السواء[290]. وفي الآرامية مثلاً؛ حيث يضاف حرف الهاء (ه) إلى آخر الكلمة كأداة تعريف، تعني «ألاها» (Alaha) الإله.

يدرك اللغويون العرب هذا المعنى في الأسماء، فهم يذكرون -بحسب **(تاج العروس)**- «أن "أل" اسم الله، وكلّ اسم آخره ال أو إيل فمضاف إلى الله، ومنه جبرائيل وميكائيل»[291]، وبعضهم ناقش اشتقاق «الله» من «إله»[292] وهذا مفهوم، ولكنهم لم يناقشوا اشتقاق «إله» (ال ه) من «ال»

---

(290) يترجح، كما ناقشت في الفصل الثاني، أن يكون استخدامها كاسم علم سابقاً على المعنى العام، كما في استخدام مفردة بعل في معنى السيد عموماً بعد أن كانت تشير إلى اسم الإله المعروف ابن إيل. انظر الفصل الثاني. الديانة السورية. ومع ذلك يظلّ العكس فرضيّة قابلة للنقاش.

(291) تاج العروس، أل. وانظر الدراسة الشيّقة لجورجي كنعان في كتابه (تاريخ الله) حول تطور لفظة «إيل» واستخداماتها في المنطقة السامية منذ الألف الأولى قبل الميلاد، استناداً إلى النقوش الآرامية. وراجع اللائحة الموسعة (20 صفحة) للأسماء المركبة التي تتضمن إيل في اللغات السامية المتعددة: ربى إيلوم (آكادية)، خنى إيل (آرامية)، إينى إيل (أشور)، عبد إيل (صيدون)، رام إيل (دمشق)، وهب إيل (أنباط)، خل إيل (ثمودية)، عز إيل (لحيان)، سعد إيل (تيماء)، وهي ذاتها وهب الله، وتيم الله، بعد تحول إيل إلى الله في العربية الشمالية المتأخرة.

(292) «روى المنذري عن أبي الهيثم أنه سأله عن اسم الله تعالى في اللغة فقال: كان =

(إيل). وأجروا على مفردة الله عملية التشقيق المعجمي التقليدية التي تنطلق من جذر فعل ثلاثي، باعتبار أنّ الفعل الثلاثي هو أصل اشتقاق الأسماء. فتكلّموا عن الفعل «لاه»: «لاه الله الخلق يلوههم: خلقهم، وجوز سيبويه اشتقاق اسم الجلالة منها، قال الأعشى: كدعوة من أبي كبار يسمعها لاهه الكبار. ولاه علا وارتفع، وسميت الشمس إلهة لارتفاعها في السماء»(293).

على أنّ ما يعنينا هنا -أكثر من الأصل الاشتقاقي- هو المضمون اللاهوتي للكلمة، الذي انتهت إليه في الاستخدام العربي عند ظهور الإسلام، باعتباره جزءاً مما أسميه «أرضية دينية مشتركة» انطلق منها اللاهوت الجديد. وهي -كأرضية سامية- تشكّلت، بطبيعة الحال، في سياق ظلّ مفتوحاً على تيارات التدين السامي المتنوعة، وعلى رأسها التيار العبري، الذي يعبّر عن التجربة الدينية الأكثر عمقاً وتطويراً، ومن ثمّ الأوسع

= حقّه إلاه، أدخلت الألف واللام تعريفاً، فقيل الإلاه، ثم حذفت العرب الهمزة استثقالاً لها فقالوا: أللاه، فحركوا لام التعريف التي لا تكون إلا ساكنة، ثم التقى لامان متحركتان فأدغموا الأولى في الثانية فقالوا: «الله».
انظر: المحبر، 315. وانظر: لسان العرب، أله. والقاموس المحيط، لاه. والصحاح، ليه.

(293) انظر: تاج العروس، لاه - إله.
راجع السياق المشابه لذلك في تفسير اسم «اللات» الذي يرجع، بحسب إحدى الروايات الإخبارية، إلى الفعل لت يلت. فعند الكلبي «واللات بالطائف، وهي أحدث من مناة، وكانت صخرة مربعة، وكان يهودي يلت عندها السويق». الأصنام، ص16. وقارن ذلك برواية الطبري (التفسير، آية النجم) «اللات هي من الله، ألحقت فيه التاء فأنثت، كما قيل عمرو للذكر، وللأنثى عمرة». وانظر: الأصفهاني، المفردات، كتاب اللام.
وكنموذج لمنهج الاشتقاق التقليدي من الفعل لدى المعجميين، انظر في تفسير اسم مكة: مكّه وامتكه، بمعنى مصه جميعه، وأهلكه ونقصه «ومنه مكة للبلد الحرام أو للحرم كله، لأنها تنقص الذنوب أو تفنيها، أو تهلك من ظلم فيها»، الفيروزأبادي، القاموس المحيط، مادة «مكة».

تأثيراً في بقية التجارب السامية. ولذلك، لا يمكن استبعاد المؤثرات التوراتية كفاعل طبيعي في تشكيل المعارف الألوهية العربية، وتطوير مضمون مصطلح الله إلى الصيغة شبه الكتابية التي صار إليها في الجاهلية المتأخرة.

3- الحمس

-11-

لا تكتمل صورة النظام الديني القرشي إلا بالحديث عن الحمس. فما الحمس؟

يشرح ابن إسحاق: «كانت قريش، لا أدري قبل الفيل أو بعده، ابتدعت أمر الحمس رأياً. فتركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون أنها من المشاعر والحج، إلا أنهم قالوا: نحن أهل الحرم ونحن الحمس. والحمس أهل الحرم. قالوا: ولا ينبغي للحمس أن يتأقطوا الأقط، ولا يسلؤوا السمن وهم حرم، ولا يدخلوا بيتاً من شعر، ولا يستظلوا إن استظلوا إلا في بيوت الأدم ما كانوا حرماً. ثم قالوا: لا ينبغي لأهل الحل أن يأكلوا من طعام جاءوا به من الحل إلى الحرم إذا جاءوا حجاجاً أو عماراً، ولا يطوفون بالبيت إذا قدموا أول طوافهم إلا في ثياب الحمس»[294].

(294) إرشاد الساري، 3/ 200. وانظر: الأزرقي، مرجع سابق. وابن حبيب، المحبر، ص197. وابن سعد، الطبقات، ج1، ص41. والطبري، التفسير، الآية 198 من سورة البقرة.
بعض التحليلات الماركسية تفتش خلف طقوس الطعام والثياب عن دوافع اقتصادية تجارية. انظر كنموذج للتفسيرات المادية للديانة الجاهلية: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الإسلامية، المجلد الأول. وبعض التحليلات تقرأ الحمس «كرابطة» دينية ذات أبعاد سياسية، وهي فكرة «خطرت للقرشيين في أعقاب حملة أبرهة على الكعبة» بغرض تأمين الوسائل اللازمة للدفاع في حالة الخطر، ولكن على الأخص بغية توجيه القوى الدينية كافة في جزيرة العرب نحو معبد مكة... استمراراً للسياسة التي دشنها قصي. انظر: فهد، =

بحسب هذا الشرح، يشير مصطلح الحمس إلى عدة خصائص تتمايز بها قريش (أهل الحرم) عن بقية القبائل من (أهل الحل) في ممارسة الطقوس والشعائر، ويضيف إليها الإخباريون خصائص أخرى: فالقرشيون كانوا يطوفون حول البيت بثيابهم، فيما كان على الحليين أن يطوفوا عرايا، رجالاً أو نساءً، ما لم يستعيروا أو يستأجروا ثياباً من أهل الحرم[295]. وكان للقرشي المحرم أن يدخل البيوت من أبوابها، فيما لا يجوز ذلك للحلي المحرم[296].

ويضم الحمس إلى جانب قريش عدداً من القبائل والبطون المتحالفة معها، والمجاورة لها، والمنحدرة منها. نقرأ عند الأزرقي عن ابن عباس: «كانت العرب على دينين حلة وحمس. فالحمس قريش، وكل من ولدت من العرب، وكنانة، وخزاعة، والأوس، والخزرج، وجشم، وبنو ربيعة بن عامر بن صعصعة، وأزدشنوءة، وجذم، وزبيد، وبنو ذكوان من بني سليم، وعمرو اللات، وثقيف، وغطفان، والغوث، وعدوان، وقضاعة. وكانت قريش إذا أنكحوا عربياً امرأة منهم اشترطوا عليه أن كل من ولدت له فهو أحمسي على دينهم»[297]. وثمة روايات أخرى في المصادر الإخبارية، التي لا تتفق على قائمة واحدة لهذه القبائل المتحمسة، وجميعها يكشف عن مدى اتساع النظام الطقوسي القرشي المرتبط بالحرم، وتمدده خارج مكة والحجاز.

= توفيق، الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة، 104، وانظر ص106؛ حيث يلاحظ أن قوانين الطهارة الطقوسية، التي برزت في القاعدتين الغذائية والثيابية المفروضتين على الحلة، تنتمي إلى القاع السامي المشترك، وكانت إضافة إلى ذلك أكثر تطوراً في الوسط الحضري المستقر».

(295) انظر: المحبر، ص180. «وكان رسول الله ﷺ حرمي عياض بن حمار المجاشعي، كان إذا قدم مكة طاف في ثياب رسول الله».

(296) انظر: الواحدي، أسباب النزول، ف 69، 97. والطبري، التفسير، البقرة، الآية 189: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾.

(297) أخبار مكة، 1/ 158.

لقد بدأ الحمس بقريش، قبل أن يتسع نطاقه مع انتشار نفوذ الكعبة بين القبائل العربية كمركز ديني رئيسي. وظلت قريش محتفظة بموقعها المركزي المتميز داخل هذا النظام، ليس بسبب جوارها للبيت وقيامها على خدمته فحسب؛ بل أيضاً بسبب تفاقم قوتها الاقتصادية، التي توافرت لها عبر نشاط تجاري واسع داخل الجزيرة وخارجها، جرى من خلاله استغلال الموقع المتميّز لمكة، والمكانة المقدسة للحرم. وتوقفنا المصادر على نوع من التمييز بين «الحمس» الأصليين سكان الحرم، و«الأحماس» الذين دخلوا في نطاق الحمس «بالتجنيس» لأن أمهاتهم من قريش[298].

المعنى الطقوسي بارز تماماً في مفهوم الحمس، ويكاد يستغرقه. وهذا واضح من طريقة تناول المصادر للحمس والمقابلة بينه وبين الحلة والطلس، فآلية التمييز بينها لا تتجاوز الحديث عن المشاعر والنسك[299]. وتتكرر الإشارة إلى الحمس بوصفه ديناً لقريش، أعني كاسم للديانة مقابل الديانات الأخرى[300].

ومفاد ذلك أنّ الحمس في مفهوم المصادر الإخبارية هو بعينه النظام الديني الذي أسميه اصطلاحاً بالنظام الطقوسي القرشي، الذي يمثل خط

---

(298) انظر: تاج العروس، 4/ 133.

(299) راجع مثلاً: ابن حبيب، المحبر، ص178 وما بعدها: فهو يشير إلى الحمس بقوله: «كانوا إذا نسكوا لم يسلؤوا سمناً، ولم يطبخوا أقطاً ولم يدخروا لبناً...»؛ وإلى الحلة بقوله: «كانت الحلة يحرمون الصيد في النسك، ولا يحرمون في غير الحرم، ويتواصلون في النسك»، ولا يدخلون من باب دار ولا باب بيت، ولا يؤويهم ظل ما داموا محرمين... أما الطلس فكانوا «بين الحلة والحمس، يصنعون في إحرامهم ما يصنع الحلة، ويصنعون في ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحمس، وكانوا لا يتعرون حول الكعبة. وهم سائر أهل اليمن، وأهل حضرموت، وعك، وعجيب، وإياد بن نزار».
وانظر أيضاً: الأزرقي، تاريخ مكة، مرجع سابق.

(300) نقرأ مثلاً عند اليعقوبي أنّ لعرب الجاهلية دينين رئيسين: دين الحمس، ودين =

الاحتكاك الأول، أو المثير اللاهوتي المباشر للدين الجديد. المثير الذي يصنع نقطة الانطلاق، ويظل يوجه مسار وصيغة الطرح إلى حد بعيد.

لكن مع مركزية المعنى الطقوسي في النظام الديني القرشي، نلاحظ حضور المعنى الأخلاقي، وبعض المصادر القديمة تتحدث عن هذا المعنى الأخير بما هو شقّ من الحمس، وتدخل في مضمونه جملة من الممارسات الأخلاقية التي تفردت بها قريش عن سائر القبائل أو عن معظمها، بما في ذلك بقية الأحماس، وعَدَّتها من الدين. تشير المصادر إلى أنّ القرشيين «لم يرضوا بالغارات والغزو، ولا بالظلم، ولم تقبل بالوعد، ولا بالدخول بمن يقع في أيديهم أسرى من النساء، وجعلت ذلك ركناً من أركان دينها... أما الحمس الآخرون مثل عامر بن صعصعة، وثقيف، والحارث بن كعب، وأمثالهم ممن تحمسوا فلم يتمسكوا بهذه الأصول»[(301)].

بوصفهم أهل الحرم، عَدَّ القرشيون أنفسهم «أهل الله». وقياساً إلى بقية القبائل عبر الجزيرة (بما في ذلك قبائل الحضر)، كانت قريش، بالفعل، قد توافرت على نظام اجتماعي متطوّر نسبياً؛ الأمر الذي يمكن تفسيره بدرجة التطور الاقتصادي الذي أحرزته بسبب التجارة (تراكم رؤوس الأموال، وتكوّن طبقة واسعة من الملاك ذات سمات مختلفة عن مثيلاتها في المجتمع القبلي، إضافة إلى فرص الاحتكاك الثقافي التي وفرتها شبكة العلاقات الخارجية المتنوعة). لا نستطيع الربط، بشكل مطلق، بين التطور الاقتصادي والتطور الأخلاقي، وليس ثمّة تلازم بين اجتماعيات الرعي البدوية وفقر القيم، ولكنّنا نستطيع فهم ظهور «أخلاق تجارية» ذات طابع سلمي أو أقل

= الحلة؛ «فهاتان الشريعتان اللتان كانت العرب عليهما. ثم دخل قوم من العرب في دين اليهود وفارقوا هذا الدين، ودخل آخرون في النصرانية، وتزندق منهم قوم فقالوا بالثنوية». 1/ 226.

(301) انظر: علي، جواد، ج6، ص366، نقلاً عن (Kister). مخطوطة مختارات فصول الجاحظ، المتحف البريطاني، 3183.

خشونة في الاجتماع المكي التجاري، الذي ظلّ يحتفظ ببنيته القبلية. وربّما كان الثعالبي في القرن الرابع (350-427هـ) يلامس هذا المعنى، وهو يربط في تدين القرشيين بين الأخلاق والتجارة: «تركوا الغزو كراهية للسبي واستحلال الأموال، فلمّا زهدوا في الغصوب لم يبقَ مكسبة سوى التجارة، فضربوا في البلاد إلى قيصر بالروم، والنجاشي بالحبشة، والمقوقس بمصر، وصاروا جميعاً تجاراً خلطاء»[302].

عرف القرشيون القيمة المجردة لرفع الظلم ومساعدة الضعفاء، كما يظهر من حلف الفضول: «فاجتمعوا في دار عبد الله بن جدعان التيمي، لشرفه وسنه: بنو هاشم، وبنو المطلب، وأسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب، وتيم بن مرة، فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لايجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممّن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على مَن ظلمه حتى ترد عليه مظلمته». ولاحقاً سيشيد النبي محمد بهذا الحلف: «لقد شهدت مع عمومتي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان، ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو دعيت به في الإسلام لأجبت»[303]. ونفهم من المصادر أنهم عرفوا معنى التكافل الاجتماعي، بالإنفاق على الفقراء والمحتاجين[304].

---

(302) ثمار القلوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ص11.
الحديث عن «أخلاق تجارية» هو حديث عن «أخلاق اجتماعية»؛ أعني أن نمطاً اقتصادياً واجتماعياً معيناً يفرز نمطاً أخلاقياً موازياً، الأخلاق الاجتماعية محلية أو إقليمية، وهي في الواقع أشكال أو تمثلات للفكرة الأخلاقية الكلية، التي هي فكرة مطلقة، أعني سابقة ومستقلة عن المثيرات الاقتصادية والاجتماعية. هذه المثيرات التي ينتهي تحليلها إلى فكرة المنفعة لا تنشئ الأخلاق، هي فقط تفرز تمثلاتها. بالنسبة إلي تصدر الأخلاق، بما هي مطلقة، عن نزوع أصلي مجرد.

(303) ابن هشام، ج1، ص87. وانظر: الكامل في التاريخ، ج2، ص42.

(304) انظر نماذج للإنفاق المنتظم من قبل المكيين الأثرياء على الفقراء واليتامى والأرامل، في: ابن هشام 1/ 117. والبلاذري، الأنساب، 1/ 58. وابن حجر، الإصابة، 1/ 348.

وهو معنى يتجاوز فكرة المشاركة المشاعية وشبه المشاعية المعروفة في الاجتماع القبلي البدائي.

ما أريد التوقّف حياله هنا هو الربط بين المعنى الأخلاقي والدين في مفهوم القرشيين. فمن الواضح أنّهم كانوا يتقرّبون إلى الله بالفضائل الأخلاقية، ويعدّونها شقاً من الدين. ففي حديث حكيم بن حزام، وهو كان صديقاً للنبي قبل البعثة: «أرأيت أموراً كنت أتحنّث بها في الجاهلية، من صلة رحم وصدقة؛ أي كنت أتقرب إلى الله تعالى بأفعال في الجاهلية»[305]. إنّ ذلك يضعنا أمام نمط تدين متطور بالمقاييس الكتابية، ويدعو للتأمل في المساحة المشتركة بين الحمس ونمط التدين الجديد، الذي اتكأ، خصوصاً في مرحلته المكية المبكرة، على نقاط أخلاقية صريحة (سبق أن تأمّلنا هذه المساحة في نقطة الطقوس وبصدد الحديث عن مفردة الله).

بوجه عام، كان النبي، كما تنصّ المصادر الإخبارية، قد انغمس في الحمس قبل البعثة، وظلّ يقرّ بعد الإسلام بخصائصه التمييزية؛ فعند ابن حبيب: «كان رسول الله ﷺ حرمي عياض بن حمار المجاشعي، كان إذا قدم مكة طاف في ثياب رسول الله»[306]. وفي رواية الواحدي التي تعود إلى الحقبة المدنية: «عن جابر قال: كانت قريش تدعى الحمس، وكانوا يدخلون من الأبواب في الإحرام، وكانت الأنصار وسائر العرب لا يدخلون من باب في الإحرام، فبينما رسول الله ﷺ في بستان إذ خرج من بابه وخرج معه قطبة بن عامر الأنصاري، فقالوا يارسول الله إن قطبة بن عامر رجل فاجر، وإنه خرج معك من الباب، فقال الرسول له: ما حملك على ما صنعت؟ قال رأيتك فعلته ففعلت كما فعلت. فقال الرسول: إني أحمسي، قال فإن ديني دينك. فأنزل الله: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة:

---

(305) تاج العروس (حنث).

(306) المحبر، ص180.

189]»[307]. وعند ابن سعد: «كانوا لا ينسجون مظال الشعر، وكانوا أهل القباب الحمر من الأدم». واستعمل الرسول في الحج هذا النوع من القباب[308].

-12-

بحسب الطرح السائد في المصادر الإسلامية، كان الحمس «بدعة» أدخلتها قريش على نظام الشعائر الموروثة من «ديانة» قديمة هي ديانة إبراهيم وإسماعيل. وليس لدينا مصادر «خارجية» لتوثيق القول بوجود هذه الديانة في الجزيرة العربية في الزمن المفترض لإبراهيم (نحو 2000 ق.م، وقد ناقشت ذلك من قبل)[309]، أو لتوثيق القول بأنّ القرشيين والعرب كانوا يمارسون هذه الشعائر باعتبارها شقاً من ديانة معروفة بهذا الاسم قبل ظهور اليهودية، وهذا ما أريد مناقشته الآن.

أقدم مصدر مؤكّد لمعرفة إبراهيمية محتملة لدى العرب هو التوراة. والقول بوجود هذه المعرفة قبل التوراة أو بعدها من أصل غير توراتي مستبعد، أو على الأقل غير موثق[310]. استناداً إلى سلاسل الأنساب في سفر

(307) أسباب النزول، ف 69، 97. وانظر: الحاكم، المستدرك، حيث حكم بصحة الحديث. وانظر: الذهبي، التلخيص، حيث يؤكد أنّ الحديث صحيح.
وانظر: الأزرقي، أخبار مكة، مرجع سابق، حيث يرد الحديث في صيغة مختلفة: «وكانوا كذلك حتى بعث الله نبيه محمداً ﷺ فأحرم عام الحديبية فدخل بيته وكان معه رجل من الأنصار، فوقف النصارى بالباب فقال له ألا تدخل؟ فقال الأنصاري: إني أحمسي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ وأنا أحمسي ديني ودينك سواء فدخل الأنصاري مع الرسول ﷺ، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البَقَرَة: 189]».

(308) الطبقات 1/ 41، 2/ 88؛ وأسد الغابة، 1/ 251، وانظر: المفصل، مرجع سابق، ج6، ص370.

(309) راجع: الفقرة 6 من هذا الفصل.

(310) يبقى احتمال وجود هذه المعرفة في الجزيرة قبل التوراة قائماً، إذا نظرنا إلى =

التكوين اعتبر العرب إسماعيليين من نسل إبراهيم. وربما يكون هذا التنسيب قد ورد إلى الوعي العربي قبل الظهور الموسع لليهودية في الجزيرة العربية، الذي يرجع غالباً إلى المراحل اليهودية المتأخرة أو المسيحية المبكرة.

فلا يمكن بالطبع استبعاد الاحتكاك العربي العبري الذي لم ينقطع عبر الفضاء السامي المفتوح بين فلسطين وشبه الجزيرة. ومع ذلك لا يجوز إغفال الدور المحتمل للوجود اليهودي والمسيحي في تكريس النسب الإبراهيمي، إن لم يكن في استحضاره، وربطه بالديانة[311].

= انتشار العبادة الإيلية فيها ضمن المحيط السامي الممتدّ ما بين المناطق السورية وبلاد الرافدين في الألف الثانية قبل الميلاد. انتساب العبرانيين إلى إبراهيم في الألف الثانية يرجح فكرة أنّ إبراهيم كان معروفاً في الثقافة السامية قبل التوراة. كان إبراهيم -كما تؤكد التوراة- يعبد الإله إيل. وتشير المصادر الأوغاريتية إلى أنّ العبادة الإيلية أبدت نزعة توحيدية صريحة في سورية القديمة أسفرت عن صراع مع الآلهة الفرعية، حيث هدمت معابد بعل وعشتار وأذيبت تماثيلها، وقتل أتباع إيل أحد الملوك عندما حاول العودة إلى عبادة بعل وعشتار. وفي الرافدين، تشير النقوش إلى صراع عنيف بين عبادة «إيل» وعبادة الإله الجنوبي «سين» إله القمر خلال الفترة المفترضة لهجرة إبراهيم (2006-1800 ق.م)، انتهى بهزيمة أتباع إيل وهجرتهم بقيادة الملك «يائع إيل» الذي يعني اسمه «إلهه الواحد صديق له». ويربط بعض الباحثين بين إبراهيم وهذا الملك بسبب اسمه القريب من الوصف المشهور لإبراهيم «خليل الله». انظر: سوسة، أحمد، العرب واليهود في التاريخ، دمشق، 1975م. بحسب سوسة كانت المعرفة العربية بإبراهيم في القرن السابع الميلادي صدى للإبراهيمية القديمة التي كانت تمثّل الفرع الآرامي من عبادة إيل «التوحيدية».

(311) بعض الدراسات تقترح أن تكون هذه الفكرة «نشأت بين اليهود أو المسيحيين العرب، الذين لم يشاءوا التخلي عن الطوافات الدينية حول الكعبة. وبحسب نولدكه (تاريخ القرآن، ص132) فإنّ

Snouck Hurgronge, Het Mekkaansche feest, p.2.

لا يستبعد أن يكون المسيحيون قد شاركوا في الحج. ويشير إلى رواية تقول إن عبور وادي محسر ركوباً بسرعة يعود إلى أن المسيحيين كانوا سابقاً يتممون الوقفة هناك». =

واقعياً لا نملك -على الأقل حتى الآن- أيّ نقوش أو نصوص عربية «قديمة» تشير إلى إبراهيم كنبي مؤسس للديانة الشعائرية التي تعظم الكعبة المكية، أو أن القبائل العربية كانت تمارس هذه الديانة بهذا الاعتبار. أما النصوص العربية «المتأخرة» (أبيات من الشعر الجاهلي، وبعض النثر المنسوب غالباً إلى الأحناف) فتبدو في فحواها وعباراتها متماثلة مع الرؤية الإسلامية التفصيلية، إلى الحد الذي يوحي باصطناعها لاحقاً لكي تتطابق مع هذه الرؤية، وهو ما يؤثر في قيمتها بمقاييس التوثيق التاريخي الوضعية[312].

= قارن عند نولدكه -أيضاً- محاولة (R.Dozy) الفاشلة «لإثبات أن الكعبة والحج أسسهما الإسرائيليون في عهد داود بواسطة سبط سمعان (نسبة إليه = الإسماعيليون جرهم).

(312) سيكون من الضروري هنا مقاربة النقاش الدائر حول تاريخية الوجود الإبراهيمي في النص التوراتي ذاته. الدراسات الأركيولوجية والتاريخية الجادة حول هذه المسألة لا تزال تقدم قراءات نقدية للرواية التوراتية. انظر إجمالاً:

Thompson T.L., The History of the Patriarchal Narratiyes: the quests for the historical Abraham, berlin.

Van seters, J. 1975 ,Abraham in History and Tradition, new Haven.

Bedford D.B.,A study of the BiblicaL Joseph story, Leidn.

وانظر، خصوصاً: فنكلشتاين ونيل أشر سيلبرمان، مرجع سابق، الترجمة العربية. في إطار النظرية التي تقدمها دراسة فنكلشتاين عن تاريخ تدوين أسفار التوراة الخمسة، والتي تجعل هذا التاريخ يقع في مرحلة ازدهار مملكة يهوذا في القرن السابع ق.م، يشير فنكلشتاين إلى ملاحظات توماس طومسون التي أبداها «منذ السبعينيات حول الإشارات المعينة في النص إلى مدن وشعوب مجاورة، وأماكن مألوفة، هي -بالضبط- السمة التي تميّز قصص الآباء عن القصص الشعبية الأسطورية بشكل كامل. لذلك فهي ذات أهمية حاسمة جداً في تمييز تاريخ ورسالة النص... هذه المؤشرات إذا وضعت إلى جانب بعضها البعض؛ أي ذكر الجمال، والسلع العربية، والفلسطينيين، ومدينة جرار، بالإضافة إلى الأماكن الأخرى التي ورد ذكرها ضمن قصص الآباء في سفر التكوين تعطي مغزى ودلالة مهمين جداً. إنها تشير إلى أن زمن تأليف تلك القصص يقع في وقت متأخر بعدة قرون عن الزمن الذي تحدد التوراة عيش الآباء فيه. =

. . . .

= عندما نبدأ بفحص سلاسل أنساب الآباء والأمم العديدة التي نشأت عن لقاءاتهم، وزيجاتهم، وعلاقاتهم العائلية، يظهر لنا، بوضوح، أنّها تقدم خريطة إنسانية ملونة للشرق الأدنى القديم من وجهة نظر -لا يمكن أن نخطئها- لمملكتي إسرائيل ويهوذا في القرنين الثامن والسابع ق.م. تقدم هذه القصص تفسيرات متطورة جداً عن الشؤون السياسية في هذه المنطقة في الفترتين الآشورية والبابلية الجديدة. يمكن إرجاع العديد من المصطلحات الإثنية وأسماء الأماكن إلى تلك الفترة. وليس هذا فحسب؛ بل إن أوصاف وخصائص تلك الأعراف والأماكن تنطبق؛ بشكل مثالي، على ما نعرفه اليوم من طبيعة العلاقات التي كانت بين مملكتي يهوذا وإسرائيل والشعوب المجاورة لها. ص68-69.
بعد تطبيق هذه النظرية على الآراميين، والموآبيين، والعمونيين، يطبقها فنكلشتاين على العرب: «تقدم لنا سلاسل الأنساب المذكورة في قصص الآباء (في سفر التكوين) صورة مفصلة عن شعوب الصحارى الجنوبية والشرقية خلال الفترة المتأخرة من العهد الملكي، وتشرح -مرة ثانية من خلال استعارة علاقات عائلية- الدور الذي أدّته في تاريخ يهوذا المعاصر. يصف سفر التكوين، بشكل خاص، إسماعيل الابن المحتقر لإبراهيم وهاجر على أنه جد العديد من القبائل العربية التي سكنت الأراضي الواقعة على الحافة الجنوبية ليهوذا. صورة غير جذابة بالمرة. يوصف في سفر التكوين بأنه هائم في الصحارى بشكل دائم (يكون إنساناً وحشياً يده على كلّ واحد، ويد كلّ واحد عليه، وأمام جميع إخوته يسكن-تكوين 12، 16). وكان من بين أبنائه العديدين تلك القبائل الجنوبية المختلفة التي أقامت اتصالاً بيهوذا في الفترة الآشورية. مثلاً أحفاد إسماعيل الذين أدرجوا في سفر التكوين 25/ 12-15 هم بنو قيدار، وهؤلاء نجد لهم ذكراً لأول مرة في سجلات آشورية تعود إلى أواخر القرن الثامن ق.م. أما قبل ذلك فكان بنو قيدار يعيشون في منطقة بعيدة عن اليهودية وعن اهتمام إسرائيل المباشر، إذ كانوا يحتلون الحافة الغربية للهلال الخصيب. على النمط نفسه يمثل أبناء إسماعيل أدبئيل ومبسام ونبيايوث مجموعات عربية شمالية تذكر -أيضاً- في نقوش آشورية تعود إلى أواخر القرن الثامن وأوائل السابع.. ومن ذلك ابن إسماعيل "تيما"، وكذلك ذكر سفر التكوين (25/ 3) قبيلة "شبا" التي كانت تعيش شمال بلاد العرب: بما أنه لم يكن لأي من تلك الأسماء المحددة للشعوب أو الجماعات البشرية أهمية؛ بل حتى لم يكن لها وجود أصلاً في تجربة شعب إسرائيل قبل =

لكن إذا ترجّح حضور المعرفة بإبراهيم إلى المنطقة العربية بعد التوراة مع التنسيب العرقي، يسهل فهم الربط بين إبراهيم والديانة الطقوسيّة الرئيسية في شبه الجزيرة. وفي هذه الحالة لن تكون الرواية الإسلامية هي التي اخترعت هذا الربط كما انتهت إلى ذلك بتسرع بعض القراءات الاستشراقية تأسيساً على غياب شواهد جاهلية موثقة[313]. المراجع اليهودية لا تعترض على التنسيب الإسماعيلي للعرب، المستنبط ضمنياً من سلاسل سفر التكوين (25/ 3-15)؛ بل تعارض الرواية الإسلامية حول حضور إبراهيم إلى مكة وقيامه وإسماعيل ببناء البيت والكعبة، وذلك استناداً إلى السجل التوراتي لرحلات إبراهيم في المنطقة وقصة خروج هاجر مع إسماعيل (21/ 1-21).

الرواية الإسلامية تتجاوز التوراة والمعارف اليهودية، وتربط بين إبراهيم وأصل النظام الطقوسي القرشي، فإبراهيم هو الذي أنشأ هذا النظام من قبل أن تتنزل التوراة، وهي تقرّ بفكرة التنسيب العرقي ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحَجّ: 78]، وإن كانت لا تتكئ عليها اتكاءً إثنياً على النمط العبري.

وفوق ذلك، هي تربط ربطاً مباشراً بين الدين الجديد وديانة إبراهيم. وهو ربط يصل إلى حدّ المماهاة، فالإسلام هو بعينه ديانة إبراهيم الأصلية التي انحرف عنها اليهود والنصارى. وإبراهيم لم يكن «يهودياً ولا نصرانياً؛ بل كان حنيفاً مسلماً»، ولذلك فإن أولى الناس به بعد الذين اتبعوه هم ﴿وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [آل عِمرَان: 68].

هذا الربط المباشر بين الإسلام وإبراهيم والحنيفية، يبدو كأنّه إعادة صياغة لإبراهيم التوراتي على النمط العربي. كان إبراهيم حاضراً في النظام الديني القرشي، ولكنّه لم يكن حضوراً مركزياً بارزاً. وتوازياً مع الغياب

= الفترة الآشورية، لذا لا يوجد أدنى شك في أن فقرات سلاسل الأنساب هذه إنما ألفت في زمن يقع بين أواخر القرن الثامن والقرن السادس ق.م». ص71-73.

(313) انظر نماذج للقراءات الاستشراقية في الجاهلية المتأخرة، في: نولدكه، الجزء الثاني، 7، ملحق المصادر المحمدية والأبحاث المسيحية.

التقليدي للاهوت في التدين الجاهلي، لا نسمع عن تعاليم منسوبة إلى إبراهيم أو مجادلات حول دوره أو تراثه النبوي. الجديد الذي استحدثه الإسلام هو استدعاء إبراهيم من الخلفية إلى مقدمة المشهد.

الفكرة الإبراهيمية تظهر لنا، الآن، كنقطة التقاء مشتركة بين الدين الجديد والنظام الديني القرشي من ناحية، وبينه وبين النظام الديني اليهودي من ناحية ثانية. فهو لم يبدأ من نقطة صفر دينية؛ بل من نقطة موجودة في بيئة التدين المباشرة، وهو لم يخترع إبراهيم اختراعاً؛ بل قام بتصعيد حضوره إلى «أعلى» ممّا هو في النظام العربي، وإلى «أبعد» مما هو في المفهوم اليهودي.

ما يستحقّ التوقّف حياله هنا أن هذا التصعيد أو التماهي الإبراهيمي مع الدين الجديد لم يظهر في بدايات الطرح اللاهوتي المكية، فمعظم الآيات التي تشير إلى الإسلام بما هو ﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ هي آيات مدنية (راجع البقرة 129، 135 - آل عمران 95 - النساء 125 - الحج 78 - والآية 123 من سورة النحل تدخل في الشق المدني من السورة)[314]. ما يقترح أنّ هذا التصعيد جاء في إطار وبسبب الجدل الخصامي مع اليهود، الذي لم يكن موجوداً طول المرحلة المكية. ولا يعني ذلك أنّ الاحتكاك بالتوراة لم يظهر في القرآن المكي، فهو عرض قصص الأنبياء بخطوط توراتية واضحة، ولكن يعني أنّ الفكرة الإبراهيمية لم تعرض -أو لم تعرض بشكل بارز وصريح- في مكة، وأنّها لم تستخدم بحيث يبدو الدين الجديد من خلالها حركة تصحيحية في مواجهة نظام ديني يفترض أنه ينتسب إلى إبراهيم.

الفكرة تبدو بارزة، وأكثر استخداماً في النصوص المدنية، ويرتبط حضورها حيثما وردت في هذه النصوص بسياق الجدل اللاهوتي مع أهل

(314) انظر: الزركشي، البرهان، «الآيات المدنيات في السور المكية». «سورة النحل مكية إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ﴾ [النّحل: 41]. والباقي مدني».

الكتاب، وخصوصاً اليهود، وهو الجدل الذي انتهى إسلامياً إلى الصيغة الآتية: هؤلاء الكتابيون لا ينتمون انتماء حقيقياً إلى إبراهيم، وإلا كانوا قد سلموا بصحة الإسلام الذي هو بعينه دين إبراهيم الحق: راجع مثلاً الآيتين (135، 136) من سورة البقرة؛ ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿135﴾ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾. وقبل ذلك الآيتين (130، 131) من السورة ذاتها ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَـٰهُ فِى ٱلدُّنْيَاۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿130﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾. هذه الآيات جزء من الحوار اللاهوتي الذي تجريه سورة البقرة مع اليهود. وراجع -أيضاً- السياق النصي الذي وردت فيه الآية (95) من سورة آل عمران ﴿قُلْ صَدَقَ ٱللَّهُۗ فَٱتَّبِعُواْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، فهي بدورها جزء من حوار يبدأ حول تحريم الطعام الذي يسنده اليهود إلى التوراة، وينتهي باستنكار كفرهم بالآيات الدالة على الإسلام، وصدهم بذلك عن سبيل الله. الصورة الأوضح لهذا السياق الجدلي مع أهل الكتاب تظهر في السورة ذاتها بالآيات من (64) حتى (68)، التي تنتهي بحسم إلى أنّ إبراهيم لم يكن «يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً».

في المقابل، لا تظهر الفكرة الإبراهيمية بارزة في القرآن المكي، فهي تغيب تماماً عن السور الافتتاحية المبكرة، وبوجه عام طول المرحلة المكية لم يستند القرآن في جدله مع الوثنية القرشية إلى الماضي الإبراهيمي «المفترض» لهذه الوثنية، ولم يحتج عليها بإبراهيم كمرجعية دينية ملزمة، فهو لم يتكئ على تخطئتها من جهة انحرافها عن ملة إبراهيم الأصلية التي تباعدت عنها؛ بل كان يقدم في تسفيه عبادة الأصنام خطاباً توحيدياً عاماً، يعتمد على أسباب التسفيه الكلية، التي تضع القوة المطلقة لله مقابل تهافت الآلهة المزعومة، وذلك في لغة خطابية ذات إيقاع وجداني عميق يستحضر

بوجه خاص مشاهد القيامة المؤثرة التي تنتظر المؤمنين في الجنة، والكافرين في الجحيم.

تبدو هذه الخطة في الواقع متناسبة مع حجم الحضور الإبراهيمي في خلفية التدين القرشي، الذي أشرت آنفاً إلى أنه لم يكن مركزياً ولا عميقاً. وربما جاز القول بأن ربط الإسلام بإبراهيم لم يكن فكرة غائبة كلياً عن التصور الإسلامي في مرحلته المكية، هذا الربط مرجح الحضور في هذه المرحلة القريبة والمتداخلة مع المفاهيم الحنيفية. وفضلاً عن ذلك يمكن تدعيمه، من قبل البعض، بالآية (161) من سورة الأنعام، وهي آية لا تضعها المصادر ضمن الآيات المدنية في هذه السورة التي تنتمي إلى الطور المكي المتأخر. ولكن ذلك لا يغير وجه المسألة، بما أن الفكرة لم تستخدم في خطة الدعوة في مجمل النصوص المكية[315]. إن صيغة الخطاب اللاهوتي تتشكل بحسب طبيعة الطرف المخاطب وهو هنا النظام الديني القرشي، أول مفردات البيئة الدينية المباشرة.

سأنتقل الآن إلى المفردة الثانية.

ثانياً: اليهودية والمسيحية

- 13 -

تدخل اليهودية - والمسيحية ضمن مكونات البيئة التي انطلق منها

---

(315) ومع ذلك، آية الأنعام، حين نقرؤها في سياق ما قبلها، نلاحظ أنها، وإن كانت موجهة إلى المشركين، لم تستخدم الفكرة الإبراهيمية للاحتجاج عليهم فيما يتعلق بالشرك؛ بل وردت في معرض حديثهم عن اليهود والنصارى، ونزول الكتاب على هؤلاء دونهم.
انظر الآيات من 154 إلى 161.
فحوى الآيات، فضلاً عن البناء التعبيري، يبدو قريباً من إيقاع القرآن المدني. ومع ذلك، فالمصادر لا تدخلها في الآيات المدنية من هذه السورة. قارن: البرهان، السابق. والسيوطي، الإتقان، ص31. والطبري، التفسير، مقدمة السورة.

لاهوت الإسلام، إلى جانب النظام الطقوسي القرشي، وهو المكون الرئيسي، وتيار التدين الحنيفي، وهو تيار «توحيدي» عربي بملامح كتابية.

وُجِدت اليهودية بشكل واضح حول يثرب، وفي مناطق أخرى من شبه الجزيرة قبل القرن السابع بفترة كافية، وكان حضورها قد تفاقم في اليمن عند القرن السادس حد الوصول إلى دولة. وانتشرت المسيحية على نطاق واسع بين القبائل الشمالية والشرقية (كلب، وطيء، وتنوخ، وتغلب، وبكر) وفي تميم، وفرضت ذاتها بقوة على اليمن بعد خضوعها للسيطرة الحبشية (البيزنطية)، ووصلت -بحسب اليعقوبي (1/ 198، 227)- إلى قريش في بني أسد بن عبد العزى، ومنهم عثمان بن عبد العزى. وبوجه عام لم يكن الحضور اليهودي المسيحي في الخارطة الدينية الجاهلية ضئيلاً إلى الحد الذي يبدو عليه بسبب الفكرة السائدة عن استغراق الوثنية.

تمدد المعارف الكتابية عبر الجزيرة مفترض وطبيعي، بحكم الجوار، والقرابة السامية، والفضاء الجغرافي المفتوح. وهو شق من ظاهرة التناقل الديني المعروفة في عموم الشرق الأدنى، والمناطق السامية (راجع التحويلات المتبادلة للآلهة فيما بين النهرين وسورية القديمة - الفصل الأول)، وينطبق ذلك على مكة بشكل خاص، بسبب موقعها المحوري كعاصمة دينية، ومركز التقاء تجاري، ولعلاقتها الوثيقة بيثرب واليمن، إضافة إلى انفتاحها الخارجي.

في المرحلة المدنية سيؤدي التيار الكتابي، وخصوصاً اليهودي، دور المثير اللاهوتي الأول، وسيمثّل الطرف الأهم في علاقة التفاعل بين الإسلام وبيئته الدينية المباشرة، ولكنّي لا أناقش هذا الآن. ما أناقشه هنا هو حضور اليهودية والمسيحية في بيئة التدين الجاهلية، ومن ثمّ علاقتهما باللاهوت الجديد، في المرحلة المكية، حيث يبدو ظاهراً أن النظام الديني القرشي كان المثير أو المؤثر اللاهوتي الأول[316].

---

(316) المثير محفّز يدفع إلى ردّ فعل، أمّا المؤثر فهو فاعل ابتدائي. لكنّ كلّ مثير بما هو =

في البيئة الجاهلية، ورغم غياب نصوص أو وثائق لاهوتية صريحة، يلزم افتراض بعض التسربات الكتابية إلى النظام الديني القرشي، الذي بدا وكأنه يعرف «الله» بخصائص قريبة من التصور الكتابي. ويظهر هذا بشكل أوضح في الحنيفية المكية، وهي في الواقع فرع متطور نسبياً من النظام القرشي؛ الفرع الأكثر احتكاكاً بالتيار الكتابي. تتحدّث المصادر عن تردّد الحنفاء بين اليهودية والمسيحية بحثاً عن الدين الصحيح، وتجادلهم مع بعض الأحبار والرهبان[317]، وتربط بينهم وبين المسيحية على نحو خاص، فتصف بعض الأحناف بأنهم نصارى كورقة، وقس بن ساعدة، وأبي عامر بن صيفي المعروف بالراهب. وتأسيساً على هذا الخلط ذهبت بعض القراءات إلى أن الحنيفية لم تكن إلا ضرباً من المسيحية في إطار عربي[318]. وهذه مبالغة استشراقية لا تؤيدها الوثائق المتاحة، ولكنها تكشف عن العلاقة الوثيقة بين التيار الحنيفي والمصادر الكتابية. ومن هذه الزاوية تظهر الحنيفية كحلقة وصل ضمنية بين الإسلام والديانتين الكتابيتين، وخصوصاً المسيحية التي كانت، في عموم المنطقة، إما نسطورية (في الشمال والشرق) أو أريوسية (في الجنوب)؛ أي قريبة في رؤيتها اللاهوتية من الطرح التوحيدي الذي سيحمله الإسلام، أو أقل تعارضاً معه.

-14-

في الطور المكي المبكر -كما يعبر عنه القرآن- لا تظهر آثار كتابية واضحة: الخطاب اللاهوتي موجّه إلى الوثنيين القرشيين، لا إلى اليهود

= محفز، هو بالمعنى الواسع مؤثّر. يتلون اللاهوت -كما نشاهد تاريخياً- بلون المثير الديني المباشر الأول. في الواقع هو لا يتلون بلون هذا المثير المباشر الأول فحسب؛ بل هو يصدر ابتداءً عن مشاغله وحاجاته.

(317) انظر مثلاً: ابن هشام، 1/ 249. وابن سعد، الطبقات، ج3، ق1، ص276. وابن حبيب، المحبر، ص172. والمسعودي، مروج الذهب، 2/ 56.

(318) انظر نماذج لهذه القراءات في: علي، جواد، مرجع سابق، ص456 وما بعدها.

والنصارى، وهو لا يحتوي على مادة ذات إيقاع توراتي خاص، ما سيظهر لاحقاً في الطور المتأخر من المرحلة المكية. المضمون التوحيدي المطروح عام، وعربي التركيب، ولا يتضمن مصطلحات توراتية أو إنجيلية.

لاحقاً، ستبدأ العلامات الكتابية في الظهور، من خلال الحديث المفصل والمتعاطف إجمالاً عن بني إسرائيل والأنبياء، مما يمكن قراءته بوضوح في السور المكية الوسطى والمتأخرة، مثل: الأنبياء، والحج، والمؤمنون، ويوسف، والشعراء، والنمل، والقصص، حيث تعرض حكاية الأنبياء في خطوطها التوراتية بلمسات تفصيلية شبيهة بالهاجادا. ولكن الخطاب اللاهوتي ظلّ موجهاً أساساً إلى الوثنية القرشية، في سياق الجدل اليومي الذي صار يتفاقم مع تصاعد المعارضة في وجه الدين الجديد.

لقد أشار القرآن المكي إلى «بني إسرائيل»، ولم يستخدم قط مصطلح «اليهود» أو مصطلح «أهل الكتاب» الذي سيتكرّر (30) مرة في القرآن المدني، ولكن جميع هذه الإشارات المكية وردت في سياق إخباري وليس جدلياً[(319)].

لم يدخل القرآن في جدل لاهوتي مع اليهودية إلا عبر اليهود في المدينة، وهذا طبيعي بالنظر إلى خلو مكة من وجود جماعي يهودي (كتلة سكانية ذات

(319) لا تعدّ استثناءً على ذلك آية العنكبوت 46 ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ...﴾.
ففي مقابل الروايات التي تجعل سورة العنكبوت مكية (بحسب الزركشي هي آخر السور نزولاً في مكة. انظر: البرهان، ص136). تشير روايات عند ابن عباس إلى أنّها مدنية بكاملها (وعن الحسن، إلى أنّ فيها آيات مدنية. انظر: الطبرسي، مجمع البيان، م8، أول سورة العنكبوت).
مدنية الآية واضحة تماماً من إشارتها الضمنية إلى وجود أهل الكتاب كجماعة تمارس الجدل. ويتأكد ذلك في المصادر التفسيرية التي تتعاطى مع الآية عبر سياقات لا شك في مدنيتها، فبحسب الطبري على سبيل المثال: قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾ [البَقَرَة: 150] معناه الذين أبوا أن يقروا لكم بإعطاء الجزية. انظر التفسير، الآية 46. انظر أيضاً: الطبرسي، مجمع البيان، الآية 46.

وزن سياسي اجتماعي كما في المدينة). وهو يوقفنا -ببساطة- على الطبيعة التاريخانية للاهوت، التي تجعل خطابه يتشكّل بحسب الطرف المقابل، وملابسات الاحتكاك معه في سياق اجتماعي بعينه.

لا يعني ذلك أنّ علاقة اللاهوت الجديد بالدين الكتابي بدأت فجأة في الطور المكي المتأخر، فهذه العلاقة جذرية وقديمة كما سيقرّر القرآن ذاته، تأسيساً على الأصل المشترك للوحي ووحدة الدين(320). هو فقط يعني أن القرآن في هذا الطور أخذ يسفر عن وجه كتابي صريح، لا من خلال الخط العام في التوحيد، وتصور الألوهية، والوحي (وهذا واضح منذ البداية) فحسب؛ بل بالتبني التفصيلي للرواية التوراتية حول الآباء، والأنبياء، وتاريخ الدين. إلى جانب التماثل المجمل في الخط العام بدأ يظهر تناص تفصيلي في مفردات لاهوتية وقصصية متعددة.

التأسيس القرآني لعلاقة الإسلام بالدين الكتابي لا يحظى بأي اعتبار في قراءات الاستشراق المبكرة. التي تفسر التماثل والتناص من خارج فكرة الوحي المشترك، وترى أن الإسلام في خلاصاته الأساسية هو نتاج لعملية نقل مباشرة عن اليهودية كما يعتقد جايجر، ونولدكه، أو عن المسيحية كما يعتقد فلهوزن وشبرنجر(321)، بحسب نولدكه «المصدر الرئيسي للوحي الذي نزل على النبي حرفياً هو دون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. وتعاليم محمد في جلّها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا لا لزوم للتحليل لنكتشف أن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي، أما تأثير الإنجيل على القرآن فهو دون ذلك بكثير، وسيفضي بنا البحث المتمعن عمّا هو يهودي

---

(320) انظر مثلاً: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النِّساء: 163]. وانظر أيضاً: الشورى 13، الرعد 30.

(321) انظر: تاريخ القرآن، ص7، 426-428.

ومسيحي في القرآن إلى الاقتناع بأن التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية. نسوق مثالاً على ذلك الشهادة المعروفة في الإسلام "لا إله إلا الله"، وهي مستقاة من عبارة يهودية في سفر صموئيل الثاني (32)، وفي المزمور (18/ 31)»[322].

لا ينفي نولدكه وجود تأثيرات مسيحية، ولكنّه يكاد ينكر أهمية المؤثرات العربية المحلية، التي ترجع إلى ديانة قريش، فمع إقراره بأنّه «ما من مصلح يمكنه أن يتنصل تماماً من المعتقدات التي تربى عليها» يذهب إلى أنّ النبي لم يأخذ من هذه الديانة إلا بعض الأساطير القديمة (مثلاً حول الجن) وبعض الآراء الدينية التي احتفظ بها عمداً، أما الطقوس الممارسة في الكعبة والحج فقام بتعديلها لتلائم تعاليمه معيداً إياها إلى أصول إبراهيمية، وهذا لم يكن معلوماً عند العرب»[323].

وخلافاً لمحاولات استشراقية أخرى، لا يعول نولدكه كثيراً على فكرة النقل عن أشخاص بأعينهم أو عن مصادر كتابية مكتوبة، فالنبي «تقبل أهم أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفوياً على الأرجح...، ولم يكن من الضروري لوثني من مكة أن يذهب إلى سورية أو الحبشة ليتعرف إلى ديانات الوحي، ولا أن يأتي سوري أو حبشي إلى مكة ليتم ذلك، ففي مكان غير بعيد عنها وجد ما يكفي لهذا الغرض من اليهود والمسيحيين»[324]. وهي فكرة

---

(322) نولدكه، تاريخ القرآن، ص7.

(323) نولدكه، ص18. قارن هذا بمناقشتي للأصول الإبراهيمية في الفقرة 12 من هذا الفصل.

(324) نولدكه، ص16، 17.

بالنسبة إلى نولدكه، بعض التأثير اليهودي في الإسلام ورد بطريق غير مباشر عبر المسيحية. «بعض المواد لا شك في أن مصدره مسيحي، مثل التهجد، وبعض أشكال الصلاة، ووصف الوحي بالفرقان، ما يمكن اشتقاقه من اللغة الآرامية المسيحية (فرقان بمعنى خلاص) والأهمية التي يحوزها اليوم الآخر، وأخيراً =

منقولة عن جايجر الذي سبق له تأكيد أن النبي محمداً لم يتصل بالمصادر الكتابية الأصلية (Scriptures)، بل استقى معلوماته من المعارف المتداولة في أفواه الناس، بدليل أن هذه المعلومات ليست دقيقة بمقاييس المصادر المدرسية، وخصوصاً أن يهود المنطقة العربية لم يتوافروا على معرفة دينية عالية، وهو ما يفسر تقليل جامعي التلمود من شأنهم رغم قوتهم السياسية[325].

ما يهمني مناقشته في قراءة نولدكه وجايجر هو إهمال المؤثرات الدينية المحلية لحساب المؤثر اليهودي في علاقات الدين الجديد[326]. فبعيداً عن مسألة الوحي، التي لا تغير من حقيقة اللاهوت كفعل اجتماعي يتشكل بالتفاعل مع بيئته المباشرة، ومع وضوح حجم الحضور التوراتي، يصعب تجاهل العناصر الدينية المحلية التي استبقاها الإسلام في بنيته الطقوسية. فهو تبنى منظومة الشعائر القرشية المتعلقة بالكعبة والحج في مجملها تقريباً، وعَدَّها ركناً من أركانه الأساسية الخمسة، وكما شرحت سابقاً، كانت هذه المنظومة الطقوسية تمثل صلب الدين القرشي، وتكاد تستغرق بنيته الكلية. صحيح أنه عاد فنسبها إلى إبراهيم؛ أي أسندها إلى الوحي، ولكن ذلك يعني أن الديانة القرشية -في مفهوم الدين الجديد- لم تكن بعيدة عن الوحي من

= المكانة السامية التي يحتلها يسوع فوق كل الأنبياء».. لقد أطلق الكفار على أتباع محمد لقب «الصابئة»، ما يعني أنهم اعتبروهم على علاقة وثيقة ببعض الفرق المسيحية مثل المندائيين والكسائيين والمعمدانيين. أضف إلى ذلك أن المسلمين يعدّون أنفسهم خلفاء الأحناف، وإطلاق هذا الاسم على الزهاد المسيحيين يشير بوضوح إلى أن المسلمين كانوا على علاقة مميزة بالمسيحيين. وهذا ما يفسر لجوء بعض أتباع النبي إلى ملك الحبشة المسيحي. ص7، 8.

(325) Judaism and Islam, p.18.

(326) من اللافت أن نولدكه ينسب حضور الأساطير القديمة مثل الجن في الإسلام إلى المصدر العربي، وليس إلى التوراة، التي تتضمّن إشارات إلى الجن أضعاف ما ورد في القرآن. راجع الفقرة الخاصة بإله الآباء وإله موسى في الفصل الثاني، حيث تبدو مفاهيم التأليه مختلطة بمعتقدات غامضة حول الجن.

هذه الزاوية، كما لم تكن بعيدة عنه من زاوية المعرفة الجزئية بالله كخالق للكون والإنسان.

التوافق الإسلامي مع اليهودية في فكرة التوحيد ثابت إجمالاً، وعلى مستوى التفاصيل المتعلقة بالوحي والنبوة، ومع ذلك، ربما كان نولدكه متسرعاً في تأكيده أن شهادة الإسلام الأولى «لا إله إلا الله» مستقاة من عبارة يهودية: «لأنه من هو إله غير الرب» (صموئيل الثاني 32)، أو «فمن هو إله غير الرب» (مزمور 18/ 31)، فهذه العبارة عامة، وتحصيل حاصل لمعنى التوحيد «الحصري» المتوافق عليه أصلاً بين الديانتين (غير منتجة كمثال للاقتباس). ورغم تكرس الحصرية في مرحلة الأنبياء، بفعل الصراع مع الثقافات الأجنبية، وخصوصاً الكنعانية البعلية، إلا أن العبارة لم تتحول في اليهودية إلى شعار تأسيسي كما حدث في الإسلام، حيث يسهل الربط بين مفهومها وسياق المواجهة المبكرة مع وثنية «الشرك» العربية، التي تجمع بين الله والأصنام. أعني يسهل فهم تبلور الشعار كرد فعل لوضعية الطرف المباشر الأول الذي خاطبه اللاهوت الجديد.

لا يصحّ المرور سريعاً على علاقة اللاهوت الإسلامي ببيئته الدينية المباشرة. وفي الواقع، لم تكن المسافة الفاصلة بينهما واسعة إلى الحدّ الذي تبدو عليه في التنظير الإسلامي المتأخر، الذي صار يتحسس من فكرة المشابهة مع المكونات الدينية القديمة، دفعاً لشبهة النقل والاقتباس من مصدر وثني[327]. لقد مثلت هذه البيئة -وهذا طبيعي- نقطة الانطلاق الأولى للديانة الناشئة.

(327) هذا التحسس يتناقص تدريجياً كلما توجهنا إلى الكتابات المبكرة، وخصوصاً كتابات الرواية والسير، التي كانت معنية بتجميع الأخبار كما هي، أكثر من توظيفها في إطار نظري مرتب كما سيفعل الكلام والفقه. وهذا ينم عن تعاطٍ أكثر فطرية مع موضوع الدين قبل تحوله إلى ثقافة تدين.
أما التحسس حيال المصدر الكتابي واليهودي بالذات فهو قديم، وقد تعاطى معه القرآن، راجع: العنكبوت 48، والنحل 103، والفرقان 4.

النشاط الديني المسجل للنبي بدأ، قبل البعثة، على أرضية التدين التقليدية في قريش، فقد كان «يجاور في حراء من كل سنة شهراً، وكان مما تحنث به قريش في الجاهلية...، فإذا قضى جواره من شهره ذلك، كان أول ما يبدأ به، إذا انصرف من جواره، الكعبة، قبل أن يدخل بيته، فيطوف بها سبعاً»[328]. وعند ابن هشام «كان يتعبد فيها الليالي ذوات العدد، ثم يرجع إلى أهله فيتزود لمثلها حتى فجأه الحق»[329]. وليس في الأخبار شروح تفصيلية عن كيفية هذا التعبد[330]، ولكن الواضح أنها كانت تتضمن فكرة الاعتزال والاعتكاف بغرض التأمل، وهي من الممارسات المعروفة لدى «المتحنفين» في مكة. فعند ابن دريد في (الاشتقاق) «كان النبي ﷺ قبل الوحي قد حبب إليه الانفراد، فكان يخلو في شعاب مكة، قال: فرأيت زيد بن عمرو بن نفيل في بعض المشاعب، وكان قد تفرد أيضاً، فجلست إليه وقربت إليه طعاماً فيه لحم، فقال لي: يا ابن أخي إني لا آكل من هذه الذبائح»[331].

مصطلح التحنث لا يشير، في الاستخدام الجاهلي، إلى فكرة الاعتزال والتفكر فحسب، بل يؤدي عموماً معنى العبادة والتقرب إلى الآلهة أو إلى «الله»، بما في ذلك أعمال البر ومكارم الأخلاق، ففي حديث الصحابي حكيم بن حزام «أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صلة رحم وصدقة»[332]. وهو خبر ينضم إلى الأخبار المتواترة في المصادر، والتي

---

(328) الطبري، 2/ 300.

(329) انظر: سيرة ابن هشام 1/ 50؛ وانظر: ابن الأثير 2/ 21.

(330) انظر في السيرة الحلبية: «ولم يجئ في الأحاديث التي وقفنا عليها كيفية تعبده». 1/ 266.

(331) انظر: ابن دريد، اشتقاق الأسماء، تحقيق عبد السلام هارون، 1958م، ص84. وانظر: إرشاد الساري، 6/ 171.

(332) تاج العروس، مادة حنث.

تشير إلى حضور الفعل الأخلاقي في مفهوم الدين لدى القرشيين، وهو المفهوم الذي سيظهر واضحاً في الطرح الإسلامي المبكر). وكما أشرت سابقاً، كان النبي قبل البعثة قد مارس خصائص الحمس القرشية، ووصف نفسه بعد الإسلام بأنه أحمسي[333].

بعد البعثة، وقبل فرض الصلوات الخمس، كان النبي يمارس صلاته عند الحرم. وبحسب كتاب السيرة «كان يخرج إلى الكعبة أول النهار فيصلي صلاة الضحى، وكانت صلاة لا تنكرها قريش»[334]. لا تتفق الروايات حول كيفية الصلاة التي كان النبي يمارسها في الفترة المكية المبكرة، وحتى بعد نزول سورة الإسراء، ولكن هذا الخبر يشير، في الحد الأدنى، إلى أنها لم تكن فعلاً مجهولاً لدى القرشيين، إن لم تكن جزءاً من نظامهم الطقوسي. ولنا أن نقرأ ذلك -ببساطة- في إطار فكرة التوالد الطبيعي للطقوس عن بيئة الجغرافيا الاجتماعية المباشرة (قارن حضور الكعبة في النسق الطقوسي الإسلامي - مركزية أورشليم في النسق الطقوسي اليهودي- أنهار الهند المقدسة في الطقوس الهندوسية).

ومع ذلك فالقراءات التي تفسر الإسلام تفسيراً مسيحياً (مثل فلهوزن) ترجع بأصل الصلاة الإسلامية إلى الممارسات المسيحية، التي لم تكن مجهولة في مكة ومعظم أنحاء شبه الجزيرة[335]. وفقاً لهذه القراءات: مفردة

---

(333) راجع الفقرة 11 من هذا الفصل.

(334) المقريزي، إمتاع الأسماع، 1/ 17. البلاذري، أنساب الأشراف، 1/ 113. وانظر: الطبري، التفسير، سورة العلق، الآية ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ﴾ [العَلق: 9-10]، «نزلت في الحكم بن هشام حين نهى الرسول عن الصلاة عند المقام».

(335) حول انتشار المسيحية في شبه الجزيرة، ووجود النصارى في مكة، انظر: علي، جواد، ف 97: «وكان بين سكان مكة عند ظهور الإسلام جماعة من النصارى هم من الغرباء النازحين إليها، لأسباب منها: الرق، والاتجار، والتبشير، =

الصلاة آرامية، وتعني الركوع والانحناء، وهي تكتب في نسخ القرآن «الصلوة» على نحو ما تلفظ في اللغة الآرامية (لغة المسيحيين الشرقيين، التي نقل عنها الخط العربي عبر الكتابة النبطية). وقد استخدمها النصارى إشارة إلى العبادة الطقوسية التي كان يمارسها الرهبان والنساك في الأديرة والصوامع، والتي كانت تتضمن الركوع والسجود والقيام. بهذا المعنى وردت في النصوص العربية الجاهلية، كما في شعر منظور الأسدي:

كأن مهواهُ على الكلكل ... موقع كفَّي راهبٍ يصلي

في غبش الصبح أو التتلي

وشعر مضرس الأسدي:

وسخالِ ساجية العيون خواذل ... بجماد لينة كالنصارى السُّجّد

وشعر البعيث:

على ظهر عاديٍّ كأنَّ أرومَه ... رجالٌ يتلون الصلاة قيام[336]

في قراءة مقابلة، يقلّل هربرت غريمه (Hurbert Grimme) من أهمية

= والحرفة.. ومن هؤلاء رجل قيل إن اسمه سلمان، أو يسار، أو جبر، أو يعيش، أو بلعام، ادعى أهل مكة أنه هو الذي يلقن الرسول. وقد أشير إلى قول قريش هذا في الآية ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النّحل: 103]. وفي الآية ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَۖ﴾ [الفُرقان: 4]... وكانت في مكة عند ظهور الإسلام جالية كبيرة كثيرة العدد من العبيد عرفوا بالأحابيش، وبينهم عدد كبير من النصارى... ويشير أهل الأخبار إلى ورود بعض الرهبان والشمامسة إلى مكة، وكان منهم من يقوم بالتطبيب.. وذكر اليعقوبي أن ممن تنصر من أحياء العرب قوم من قريش من بني أسد بن عبد العزى، منهم عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى».

(336) انظر: ابن السكيت، 412. وتاج العروس، ولسان العرب (سجد).
وانظر المزيد من النصوص في: علي، جواد، المفصل، ج6، ص673-680.

التأثير «المباشر» لليهودية والمسيحية في الإسلام، معتبراً أنّ هذا الأخير كان انعكاساً للروح الديني في العربية الجنوبية، وأن ما فيه من أفكار يهودية أو مسيحية ورد إليه -بطريق غير مباشر- عبر الوثنية اليمنية التي سبق لها التشرب بأفكار الديانتين. وهكذا فالصلاة الإسلامية ترجع إلى مناسك الصلاة التي كانت سارية في ديانة الجنوب، وتعود الزكاة إلى إتاوة المعبد. وينطبق ذلك على تصور التوحيد ذاته، ومعنى الإسلام كمثال للورع والتقوى هو تجديد لفكرة العبودية للآلهة، وكذلك تصورات اليوم الآخر (الجنة وجهنم) فهي ليست يهودية أو مسيحية؛ بل ترتبط بفكرة «العالم البعيد» عند العرب الجنوبيين[337].

لم يقدّم غريمه تأصيلاً مبرهناً لرؤيته حول التدين الجنوبي كمصدر «حصري» للاهوت والطقوس في الإسلام، سواء كمنبع أصلي، أم كوسيط ناقل للمؤثرات اليهودية والمسيحية، وإن كانت إشارته إلى الزكاة وتشابهها مع الضريبة الدينية المعروفة في اليمن القديمة تستحقّ البحث والمتابعة. بوجه عام، كانت الثقافة الدينية في مكة، بحكم موقعها، عرضةً للمؤثرات الشمالية والجنوبية على السواء، وكانت الثقافة اليهودية المسيحية حاضرة بشكل مباشر في مكة ومحيطها الحجازي، ويسهل الحديث عن تأثير مفترض لها في بنية التدين القرشي، ولكن هذه البنية الأخيرة، بمكوناتها الأصلية والمكتسبة، تظلّ هي منطقة الاحتكاك الأقرب، وبالتالي، نقطة الانطلاق المباشرة التي يتحرك منها اللاهوت الجديد ومنظومته الطقوسية.

لا يرمي هذا النقاش إلى تثبيت أو نفي فرضيّة الاقتباس عن مصدر خارجي بعينه فيما يتعلق بالصلاة، ولكنّه معني بلفت الانتباه إلى تشكل الطقوس عموماً، بما هي فعل تدين (اجتماعي بشري) يعكس معطيات البيئة المباشرة سواء كانت أصلية أم مكتسبة. الصلاة الإسلامية لم تنشأ في صيغتها

---

(337) انظر: تاريخ القرآن، ص420-422.

المعروفة جملة واحدة؛ بل تكوّنت عبر مراحل تطور. وقد سكت القرآن عن تناولها بشكل تفصيلي. ومن الواضح أنّ المسلمين الأوائل مارسوا، في المرحلة المكيّة المبكرة، صلاة لا تتلى فيها فاتحة الكتاب، التي ستصبح بالإجماع فرضاً أساسياً لصحة الصلاة[338]. فالمصادر التي تَعُدُّ السورةَ مكيةً تتفق على تأخر نزولها بعد سورة العلق، والمزمل، والمدثر، التي تضمنت الإشارة إلى فعل الصلاة. وبعض الروايات تجعل السورة مدنية كما ينقل الزركشي عن مجاهد[339]. وهو ما يعني أنّ الصلاة لم تتشكّل في صيغتها النهائية إلا بعد ثلاثة عشر عاماً على الأقل من بدء الإسلام.

بعض المصادر تربط صيغة الصلوات الخمس اليومية بسورة الإسراء، وهي مكية متأخرة، وقبل ذلك كان ثمّة صلاتان، كلّ صلاة ركعتان، غير صلاة النبي الليلية الطويلة (المزمل)... وفي المدينة أُدخِلَت تعديلات تضمّنت زيادة عدد الركعات في الظهر والعصر والعشاء في غير السفر، واستُحدِثت صلوات جديدة جماعية، كصلاة الجمعة، والعيدين، والجنازة، والغائب، والكسوف، والخسوف، وصلاة الاستسقاء[340]. كما استُحدِث الأذانُ كوسيلة نداء لصلاة الجماعة في المسجد. وبحسب المصادر تمّ إقرار هذه الوسيلة بناء على اقتراح من أحد الصحابة، بعد فترة من التردّد بين عدة بدائل[341]. ولم تتوقف عملية التطوّر بعد وفاة النبي، ويسهل ملاحظة

(338) انظر: البخاري، أذان، 93.

(339) انظر: البرهان، النوع التاسع، ص137.

(340) راجع الهامش (262) من هذا الفصل.

(341) انظر ابن إسحاق: «كان رسول الله ﷺ حين قدمها (المدينة) إنّما يجتمع الناس إليه للصلاة لحين مواقيتها، بغير دعوة. فهمَّ رسول الله ﷺ حين قدمها أن يجعل بوقاً كبوق يهود الذين يدعون به لصلاتهم ثم كرهه، ثمّ أمر بالناقوس فنحت ليضرب به المسلمون للصلاة». وبحسب المصادر كان عبد الله بن زيد قد أخبر بصيغة الأذان في منامه، فأخبر به النبي فقال: «إنّها لرؤيا حقّ إن شاء الله، فقم مع بلال فألقِ عليه ما رأيت فليؤذن به، فإنّه أندى صوتاً منك». انظر: أبو داود. =

الإضافات التي أُدخلت من قبل الخلفاء[342]، ثمّ من قبل الفقهاء، رغم المقولة الفقهية بتوقيفية العبادات[343].

ثالثاً: الحنفاء - الحنيفية

-15-

نقرأ الحنيفية هنا بوصفها المكون الثالث من مكونات البيئة الدينية المباشرة التي نشأ فيها لاهوت الإسلام. ويمكن النظر إليها ضمن هذه البيئة، باعتبارها المكون الأهم من زاويتين؛ الأولى: زاوية الارتباط الوثيق بينها وبين الدين الجديد موضوعياً وعضوياً، إلى حدّ اعتبارها مقدّمة طبيعية وتمهيداً

= وقارن بـ البخاري، 579: «أن ابن عمر كان يقول: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة ليس ينادى لها، فتكلموا يوماً في ذلك فقال بعضهم اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم بل بوقاً مثل قرن اليهود، فقال عمر أولا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة؟! فقال رسول الله ﷺ يا بلال قم فنادِ بالصلاة.

(342) مثل جمع عمر الناس على صلاة القيام في رمضان، انظر: البخاري، كتاب صلاة التراويح: عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: "خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون.. فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل. ثم عزم فجمعهم على أُبي بن كعب، قال: ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه.
وانظر في: إرشاد الساري، 5/ 4، تعليق ابن حجر: «سماها بدعة لأن رسول الله لم يسنّ لهم، ولا كانت في زمن الصديق، ولا أول الليل، ولا هذا العدد».
ومثل إضافة عمر عبارة «الصلاة خير من النوم» إلى أذان الفجر، ومثل إضافة عثمان بن عفان الأذان الثاني.

(343) نتيجة الخلط بين المستحبات والمفروضات. بحسب الجمهور، ليس من الفرض قراءة سورة قصيرة بعد الفاتحة، ولا التكبير أكثر من مرة واحدة، وليس ثمة أدعية تتلى بعد الركوع وبين السجدتين، ولا صلاة إبراهيمية بعد الشهادتين، ولا تسليم في نهاية الصلاة.

منطقياً للإسلام. والثانية: زاوية التواصل النسبي بينها وبين المكونين الدينيين العربي والكتابي معاً، إلى حدّ اعتبارها حلقة وصل ضمنية بين الإسلام والتدين العربي من جهة، وبينه وبين اليهودية والمسيحية من جهة ثانية.

سنواجه، بالطبع، المشاكل التوثيقية نفسها التي تكتنف التأريخ للجاهلية المتأخرة، خصوصاً جانبها الديني: عدم وجود مصادر خارجية، ندرة النصوص الأصلية، معضلة النحل اللصيقة بالشعر، إضافة إلى مصاعب الإسناد التقليدية في الروايات، والتدخل التأويلي المعتاد في المصادر الإسلامية. ومع ذلك، سيكون بالإمكان تحصيل تصور تقريبي موثق من المصادر الإسلامية كمرجعية أساسية، والمصادر الأدبية كمرجعية ثانوية مساندة.

المصادر الإسلامية المتمثلة في كتب الحديث والأخبار والتفسير تثبت وجود الحنفاء كجماعة توحيدية متمايزة في الجاهلية، مما يعني «الإقرار» بوجود تيار ديني شديد الشبه بالإسلام، قبل ظهور هذا الأخير في مكة. لهذا الإقرار «الإسلامي» أهمية توثيقية. من حيث هو يشهد لحضور ظاهرة يمكن لها أن تسحب أسبقية الإسلام التوحيدية، أو أسبقية النبي الإسلامية. أو من حيث هو يفتح الباب أمام فكرة الاقتباس أو التأثر بهذا التيار من قبل النبي، أو اعتباره واحداً من الأحناف قبل البعثة، واعتبار الإسلام، في النهاية، تصعيداً لظاهرة دينية قائمة من قبل. عند هذه النقطة يظهر اللاهوت الجديد كفعل متمدّد، ناشئ عن تطور طبيعي ضمن سياقه الاجتماعي المحلي.

كيف نقرأ الحنيفية، وعلاقتها باللاهوت الجديد؟

-16-

لا يقابلنا مصطلح «الأحناف» كثيراً في النصوص الجاهلية. وفكرتنا عن مفهوم «الحنيفية» في الاستخدام الجاهلي، مستمدّة في الغالب من المصادر الإسلامية، وهي كثيراً ما تسقط مفاهيمها المستحدثة على معاني المفردات. بعض هذه المصادر تقول إن الحنيف عند الجاهليين هو من اختتن وحج إلى

البيت الحرام[344]. ووفقاً لهذا التعريف يكون القرشيون في مجملهم حنفاء، وتكون الديانة القرشية حنيفية، بما أنها تقوم أساساً على حج البيت وتمارس الختان، وتعتبر ذلك بعينه ديانة إبراهيم. للحنيفية هنا معنى مكافئ للديانة القرشية، وفي الوقت ذاته للديانة الإبراهيمية، بما هي الديانة الصحيحة المستقيمة. يقول الأصفهاني في المفردات: «تحنف فلان أي تحرى طريق الاستقامة، وسمت العرب كل من حج أو اختتن حنيفاً، تنبيهاً أنه على دين إبراهيم»[345]. وفي ذلك إشارة إلى أن الربط بين الحنيفية والإبراهيمية كان معروفاً في الجاهلية.

ولكن غالبية المصادر تشرح لنا مصطلح الأحناف في الجاهلية، وهي تستصحب التعريف القرآني للحنيفية، فتضيف إلى الحج والاختتان جملة من الخصائص والشروط تبدأ باعتزال الأصنام، ثم الامتناع عن أكل الذبائح التي أهل بها لغير الله، وعن شرب الخمر، إضافة إلى الاغتسال من الجنابة، والانعزال للتأمل. الحنيفية هنا تعني الإسلام تقريباً، أو تعني ملة إبراهيم كما صارت تفهم في الإسلام، لا كما كانت تفهم في الجاهلية. يقول الطبري: «الحنف عندي هو الاستقامة على دين إبراهيم واتّباعه على ملّته. وذلك أنّ الحنيفية لو كانت حجّ البيت لوجب أن يكون الذين كانوا يحجون في الجاهلية من أهل الشرك حنفاء، وقد نفى الله أن يكون ذلك تحنّفاً بقوله ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عِمرَان: 67][346].

(344) انظر: الطبري، التفسير، البقرة 135، «عن عبد الله بن القاسم قال: كان الناس من مضر يحجون البيت في الجاهلية يسمون "حنفاء"، فأنزل الله تعالى ذكره ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحَجّ: 31]». «وعن ابن عباس قوله: حنيفاً قال: حاجاً». وانظر: الزمخشري، الكشاف، 1/ 178. والرازي، مفاتيح الغيب، 13/ 57.

(345) المفردات في غريب القرآن، ج1، ص176.

(346) الطبري، المصدر السابق. وانظر أيضاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2/ 128. كان الطبري في الواقع محكوماً بالغرض التفسيري، فهو كان بصدد شرح =

يظل معنى الحنيف والحنيفية في الاستخدام الجاهلي غامضاً، بسبب غياب النصوص: هل أطلقها الجاهليون على مجمل ديانتهم الطقوسية التي تقوم على الحج رابطين بينها وبين دين إبراهيم؟ هل أطلقوها على هؤلاء الأفراد المعينين الذين يشار إليهم في المصادر الإسلامية بالحنفاء، بسبب انسلاخهم الجزئي من هذه الديانة، واعتزالهم الأصنام؟

البحث اللغوي لا يقدّم لنا الكثير في هذا الصدد، سواء كان عربياً أم استشراقياً. فكلاهما يقدم شروحاً تبدو بعدية، أعني موجهة بالتصور اللاحق الذي كرسته المصادر الإسلامية عن الحنفاء: الشروح المعجمية العربية -وهي محكومة غالباً بالغرض التفسيري للمفردة القرآنية- تبدو متأثرة بالمفهوم القرآني للحنيفية؛ فالحنف الميل، ميلٌ عن الضلال إلى الاستقامة. مقابل الجنف (بالجيم) الذي هو أيضاً ميل، ميلٌ عن الاستقامة إلى الضلال[347]. والشروح الاستشراقية -وهي شغوفة غالباً برد المفردات العربية، وخصوصاً الدينية، إلى أصول خارجية، كما لو كانت المسألة محسومة فيما يتعلق بأسبقيات الانشطار داخل العائلة السامية- ترجع بالكلمة إما إلى أصل عبري (من تحنوت Tehinoth، أو حنف Hnef بمعنى تحنث) لتربط بينها وبين الزهد والاعتزال. وإما إلى أصل سرياني (من حنفه Henfa بمعنى صابئة) لتربط بينها وبين الخروج على الديانة السائدة[348].

= مفردة «حنيفاً» في الآية (135) من سورة البقرة، ولكنّه، مع ذلك، خلط بين المعنى العام للمفردة ودلالتها في استخدام الجاهليين، الذين فهموها كمرادف لديانتهم الشعائرية التي هي أيضاً ديانة إبراهيم.

(347) انظر: المفردات 1/ 176، واللسان 10/ 44، وتاج العروس 6/ 77، والقاموس المحيط 3/ 130، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير 10/ 265.
وانظر: الآية ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا...﴾ [البَقَرَة: 182]. والآية ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ [المَائدة: 3].

(348) انظر نماذج لهذه القراءات الاستشراقية في: علي، جواد، ج6، ص453.
التداخل بين العربية والآرامية السريانية والعبرية واسع المدى، وهو واضح =

بعض المصادر تتحدث عن ورود كلمة حنف في «النصوص العربية الجنوبية بمعنى صبأ؛ أي مال وتأثر بشيء ما. وهو المعنى الذي فهمه علماء اللغة». وتستند إلى ذلك في القول بأنّ «لفظة حنيف هي في الأصل بمعنى صابئ؛ أي خارج عن ملة قوم تارك لعبادتهم»(349). ولكنّنا في الواقع لا نجد في النصوص الجاهلية إشارات واضحة لوصف الحنفاء بالصابئين قبل الإسلام، مقابل الوضوح الذي استخدم به الوصف إشارة إلى المسلمين الأوائل(350).

في جميع الأحوال، وأياً كان الوصف الذي استخدمه الجاهليون إشارة إليهم، كان ثمة -بحسب المصادر الإسلامية- أفراد في مكة والجزيرة يمثّلون تياراً دينياً متمايزاً عن الديانة الوثنية السائدة، رغم اشتراكه معها في طقوس

= ومعروف باعتباره أهم الشواهد التي وجهت الأنظار إلى فكرة العائلة اللغوية السامية المشتركة. وجود الكلمة في لغتين ساميتين لا يشير بحسم إلى اقتباس إحداهما عن الأخرى، بقدر ما يشير إلى الأصل السامي المشترك بينهما.
ومع ذلك، المسألة ليست هنا؛ فالمفردات لا تنتقل بدلالاتها الأصلية في جميع الأحوال؛ بل تتعرض أحياناً لتحويرات في الاستخدام بفعل البيئة الجديدة.
المسألة هي: سواء كانت اللفظة أصلية أم مقتبسة، كيف استخدمت في الخطاب الجاهلي؟ هل استخدمت للتعبير عن هذا المفهوم الاصطلاحي؟
بوجه عام، المفهوم الاصطلاحي، معنى مركب، وهو لا يتطابق دائماً مع ما يعرف بالمعنى الحرفي. ولذلك، البحث في تاريخ «المفهوم الاصطلاحي» لا يحسمه الاشتقاق اللغوي؛ بل استخدام المصطلح في بيئته الواقعية، وهي مسألة لا غنى فيها عن النصوص.

(349) انظر: علي، جواد، مرجع سابق، ص453، 454.

(350) وصفُ الأحنافِ بكونهم صابئين عن ديانة قومهم يرجع غالباً إلى المصادر الإسلامية، على اعتبار أنّ الأحناف كانوا كالمسلمين في خروجهم على دين قريش. انظر: ابن هشام، 1/ 242: «كانوا جماعة خرجت عن عبادة قريش، فلم يشتركوا معهم في أعيادهم ولم يشاركوهم عباداتهم. وظلوا حتى ماتوا عن ديانة قومهم صابئين».

الكعبة والحج، ومتمايزاً، في الوقت ذاته، عن الديانتين الكتابيتين اليهودية والمسيحية، رغم اشتراكه معهما في الإيمان التوحيدي. وهو مثل الديانة السائدة، والديانتين الكتابيتين، ينسب ذاته إلى إبراهيم.

لم يتحدث القرآن عن «الحنفاء»، أعني لم يشر إليهم كأفراد أو جماعة معروفة في مكة والجزيرة، ولكنّه تحدث عن «الحنيفية» بما هي مفهوم مرادف لمعنى الدين الصحيح، دين إبراهيم، الذي هو الإسلام ذاته ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: 161][351]. وقد وردت كلمة «حنيفاً» في القرآن عشر مرات (البقرة 135 - آل عمران 67، 95 - النساء 125 - الأنعام 79، 161 - يونس 105 - النحل 120، 123 - الروم 30)، واقترنت في ثمانٍ منها بذكر إبراهيم. ووردت كلمة «حنفاء» مرّتين (الحج 31 - البينة 5). الخصائص الأساسية للحنيفية كما يعرضها القرآن هي: 1- الربط بينها وبين إبراهيم ﴿مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النّحل: 123]. 2- التوحيد ونفي الشرك ﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النّحل: 123]. 3- استبعاد اليهودية والمسيحية ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾ [البَقَرَة: 135].

إلى جانب هذه الخصائص الاعتقادية، تشير كتب الأخبار إلى عدد من الطقوس والممارسات التي تجمع بين الحنفاء عموماً، وفي مكة بوجه

(351) معظم الدراسات المعاصرة لا تنتبه إلى هذه التفرقة، فتعتبر حديث القرآن عن الحنيفية، بما هي دين إبراهيم والإسلام، إشارة إلى الحنفاء المعروفين في الجاهلية. انظر مثلاً في: علي، جواد، المفصل، ج6، ص450-451: «والفضل في حفظ أخبارهم للقرآن الكريم، فلولا إشارته إليهم وذكره لهم، لما اهتمّ المفسرون وأصحاب الأخبار بجمع ما كان عالقاً في ذهن الناس عنهم». في الواقع لم يكن القرآن يشير نصاً إليهم. وفي المقابل تضمّ كتب الحديث إشارات متعددة إلى الحنفاء بما هم توحيديون كالمسلمين. انظر مثلاً حديث النبي عن عمرو بن زيد بن نفيل «يبعث أمة وحده يوم القيامة». البخاري 5/ 50. وحديث: «رأيته في الجنة يسحب ذيولاً». ابن سعد، الطبقات، 3/ 273.

خاص، مثل: الاعتزال بغرض التأمل والعبادة (التحنث)، والقيام بشعائر الحج، والاغتسال من الجنابة والتطهر بالماء (الوضوء)، والاختتان، والامتناع عن الخمر والميتة والذبائح المقدمة إلى الأصنام، إضافة إلى توجه أخلاقي ملموس.

ويتّسع مصطلح الحنفاء في المصادر الإخبارية إلى عدد غير قليل من الأفراد ينتمون إلى قبائل متعدّدة على امتداد الجزيرة العربية؛ فكما نقرأ عن زيد بن عمرو بن نفيل، وعثمان بن الحويرث، وعبد الله بن جحش، وورقة بن نوفل من قريش، نقرأ عن قس بن ساعدة الإيادي، وأمية بن أبي الصلت الثقفي، وسيف بن ذي يزن الحميري، وعامر بن الظرب العدواني، وعبيد الله بن الأبرص الأسدي، والمتلمس بن أمية الكناني، وعُمير بن جندب الجهني، وعبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة القضاعي، وآخرين.

كما يتسع المصطلح لعدد من الأفكار والتوجهات، التي قد تختلف من منطقة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر. فرغم الاتفاق في الإطار العام الممايز للعرف الديني الوثني السائد، يفترق هؤلاء الأفراد في طريقة التعبير عن هذا التمايز. وتتقارب بعض الممارسات، إلى حدّ التداخل، مع الديانات التوحيدية المنتشرة في المنطقة العربية، ما أدى إلى إلحاق بعضهم باليهودية، أو المسيحية، أو الركوسية، أو الصابئية، مع استمرار وصفهم بالحنيفية.

لم يكن الحنفاءُ جماعةً ذات إطار منظّم، أو نشاط راتب موجّه بأهداف تبشيرية. ولا يمكن الحديث عن الحنيفية كديانة أو كمذهب، بل كمبادئ عامة يشترك في اعتناقها أفراد متعددون. وبالنسبة إلى العديد منهم ظلّ بعض هذه المبادئ تحت الاختبار، في ظل انغماسهم في حالة بحث متواصلة عن الحقيقة استدعت السفر والتنقل للاتصال بأصحاب الديانات[352].

---

(352) تتكرّر الإشارة في ترجمات الحنفاء إلى تردّدهم بين اليهود والنصارى، ومناقشة الأحبار والرهبان، بحثاً عن الدين الصحيح. انظر مثلاً في خصوص عمرو بن زيد =

الخط الجامع لهذه المبادئ هو رفض منظومة التدين القائمة بشقيها الوثني (الرئيسي) والكتابي (الثانوي)، وملامسة فكرة توحيدية واسعة ليست واضحة بالقدر الكافي. نستطيع الإشارة إلى الحنيفية كظاهرة دينية توحيدية، ولكن أيضاً كظاهرة دينية قلقة. وحضورها، بهذا المعنى، مفهوم تماماً في سياقه البيئي العربي، الذي كان يجمع بين الممارسات الوثنية ذات القوام الطقوسي، وخلفيات اعتقادية مركبة تؤمن بالإله الواحد المتعالي فوق الأرباب الطقوسية. وهي خلفيات ترجع إلى جذور إيلية «إبراهيمية» قديمة وغامضة، واتسعت لعبادات خاصة بآلهة حصرية كعبادة الرحمن الجنوبية، التي انتقلت إلى اليمامة، وعبادة الإله ذي سموي. إضافة إلى الحضور الواسع لليهودية والمسيحية، التي جاءت إلى المناطق العربية في صياغاتها النسطورية والأريوسية القريبة نسبياً من التوحيد الإبراهيمي.

داخل الإطار العام للحنيفية يمكن الحديث عن خصوصية مكية نسبية يصح افتراضها بالتأسيس على وضعية مكة الدينية، المرتبطة بالحرم والقيام على خدمة الطقوس، إضافة إلى وضعيتها الاقتصادية والاجتماعية الأكثر تطوراً وانفتاحاً بالقياس إلى بقية المناطق العربية. وهي أسباب تضع مكة في قلب مسألة التطوير الديني، التي تمثل واحدة من زاوايا النظر الضرورية إلى ظاهرة الحنيفية.

تبدو الحنيفية القرشية شديدة الشبه بطروحات الإسلام، وخصوصاً في نسخته المكية. فهي، إلى جانب النزوع التوحيدي وتسفيه الأصنام، أظهرت تمسكها بالبيت الحرام وشعائر الحج، وكشفت عن نوع من المعارف الكتابية (قصص الأنبياء التوراتية)، وأبدت وجهاً أخلاقياً دافئاً على مستوى السلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية[353].

= بن نفيل: ابن هشام، 1/ 242-246. والمحبر، 175. والطبقات ج3، ق1، ص276.

وانظر في خصوص أمية بن أبي الصلت: الأغاني 4/ 121.

(353) لا ينفي ذلك وجوه الشبه التفصيلية الصريحة بين الإسلام والأدبيات الحنيفية غير =

زيد بن عمرو بن نفيل يمثل النموذج الأبرز، الذي يمكن من خلاله عرض خصائص الحنيفية القرشية وعلاقتها الخاصة بالإسلام: فهو يحظى بالمرتبة الأولى بين الحنفاء في المصادر الإسلامية. وبحسب ابن حبيب كان «أول من عاب على قريش ما هم عليه من عبادة الأوثان»[354]. ويجمع ابن إسحاق بينه وبين حنفاء قريش المعروفين في سياق واحد: «اجتمعت قريش يوماً عند صنم من أصنامهم، وكان ذلك عيداً لهم في كلّ سنة يوماً، وكانوا ينحرون له.. فانتحى جانباً أربعة منهم: ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش، وزيد بن عمرو بن نفيل، فلما خلا بعضهم إلى بعض وتصادقوا قالوا ليكتم بعضكم على بعض، واتفقوا على ذلك. ثم قال قائلهم: تعلمون والله ما قومكم على شيء. لقد أخطئوا دين إبراهيم وخالفوه. ما وثن يعبد؟ لا يضر ولا ينفع فابتغوا لأنفسكم ما أنتم والله على شيء. فخرجوا يطلبون ويسيرون في الأرض يلتمسون أهل الكتاب»[355].

وتذكر الأخبار أنه خرج بصحبة هؤلاء الثلاثة إلى الشام، وأنه «انتهى مع ورقة إلى راهب بالموصل فسأله عن الدين، فلم يقتنع بالنصرانية، أما ورقة فاقتنع بها وتنصر»[356].

= القرشية التي يمثلها بالدرجة الأولى أمية بن أبي الصلت الثقفي، وقس بن ساعدة الإيادي. ولكنّ المقارنة بينهما وبين زيد بن عمرو تظهر الأخير في موقع قريب من الشعائر القرشية، فيما يظهر الأولان أقرب إلى المواقع الكتابية. للاطلاع على مقاربات أمية الموسعة لموضوعات الآخرة والجنة والنار وقصص الأنبياء التوراتية، انظر: ديوان أمية بن أبي الصلت. وانظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، 6/ 374. والجاحظ، الحيوان، 7/ 341، تحقيق هارون، والبيان والتبيين، 1/ 291. وفي مقاربات قس بن ساعدة، انظر: العقد الفريد، 2/ 254، 290 وما بعدها. والأغاني، 14/ 40. ومروج الذهب، 1/ 82. والبداية والنهاية، 2/ 230.

(354) المحبر، ص171.

(355) ابن هشام، السيرة، 1/ 242.

(356) البداية والنهاية 2، ص238، 243.

لم يدع زيد النبوة قط، ولم تساوره أحلام بشأنها مثلما ينسب الإخباريون عادة إلى أمية بن أبي الصلت وبعض المتحنفين. ولكنّنا نفهم من الروايات أنّه أعلن رأيه صراحة في دين قومه، وسفَّه عبادتهم للأصنام وذبحهم لها[357]، وأنّه أُوذِي بسبب ذلك، وأُجبِر على الخروج من مكّة، فاستقرّ في حراء[358]. ونقرأ عند ابن الأثير أنّه «كان يقول: إلهي إله إبراهيم، وديني دين إبراهيم. وكان يعيب على قريش ذبائحهم ويقول: الشاة خلقها الله، وأنزل لها من السماء ماءً، وأنبت لها من الأرض، ثم تذبحونها على غير اسم الله تعالى. إنكاراً لذلك وإعظاماً له»[359]. وينقل الذهبي أن أسماء بنت أبي بكر رأت زيد بن عمرو مسنداً ظهره إلى الكعبة يقول: «يا معشر قريش، والذي نفسي بيده ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيري... اللهم إني لو أعلم أحبّ الوجوه إليك عبدتك به، ولكنّي لا أعلم. ثمّ يسجد على راحته»[360].

ولكنّه ظلّ متمسكاً بطقوس الكعبة والبيت التي اعتقد أنها ترجع إلى إبراهيم. وتذكر المصادر أنّه كان «إذا خلص إلى البيت استقبله ثمّ قال لبيك حقاً حقاً، تعبداً ورقاً، البر أرجو لا الخال، وهل مهجر لمن قال. ثم يقول

---

(357) انظر في الاشتقاق 84 الشعر المنسوب إليه:

أرباً واحداً أم ألف رب أدينُ إذا تقسمت الأمور

عزلت اللات والعزى جميعاً كذلك يعقل الجلْد الصبور

فلا عزى أدين ولا ابنتيها ولا صنمي بني عمرو أزور

وانظر في: البخاري، 5/ 50 قوله: «إني لا آكل مما تذبحون على أنصابكم، ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه».

(358) انظر: ابن هشام 1/ 240. وابن سعد، الطبقات، دار صادر، 1/ 162. والمسعودي، مروج الذهب، 1/ 70. وابن دريد، الاشتقاق، 84. وتاج العروس، 2/ 331 (حدد).

(359) أسد الغابة، 2/ 236. وانظر: البداية والنهاية، 2/ 237. إرشاد الساري، 6/ 171.

(360) تاريخ الإسلام، 1/ 54. وانظر: البداية 2/ 237.

عذنا بما عاذ به إبراهيم»[361]. وكان يحجّ فيقف بعرفة، ويلبّي بقوله: لبيك لا شريك لك، ولا ندّ لك، ثمّ يدفع من عرفة ماشياً»[362].

في أبيات منسوبة إلى زيد تظهر معارف واضحة تتعلق بالأنبياء التوراتيين، وهي معارف يلزم ردّها إلى مصادر كتابية[363]. هذه الأبيات -كسائر الشعر المنسوب إلى الحنفاء، وخصوصاً أمية بن أبي الصلت- تدخل في دائرة الطعن بالنحل، الذي صار تقليدياً في معظم الدراسات الحديثة، بسبب التطابق المدهش مع النصوص الإسلامية، واحتوائها على مضامين ومفردات لم تكن موجودة -فيما يفترض- قبل الإسلام.

جزئياً، لا يمكن الاعتراض على هذه المطاعن، فكثير من تلك الأشعار يصعب تنسيبها، بقليل من التأمل النقدي، إلى البيئة الفكرية والأسلوبية الجاهلية. إن حدوث النحل كواقعة مادية ثابت تاريخياً بإقرار الرواة وتحقيق النقاد[364].

لكن، بغض النظر عمّا إذا كان الشعر الحنيفي مختلفاً كلياً أو بشكل جزئي، لا يصح الشك في حضور معارف كتابية في محيط الجزيرة العربية، التي عرفت اليهودية والمسيحية عن كثب قبل ظهور الإسلام بقرون. سواء كانت

---

(361) الأصفهاني، الأغاني، 3/ 117.

(362) البداية، 2/ 239.

(363) وأنت بفضل منك نجيت يونساً ... وقد بات في أضعاف حوتٍ لياليا
وأنبت يقطيناً عليه برحمة ... من الله لولا ذاك أصبح ضاحيا
انظر: الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، 2/ 249.

(364) ربما كان شعر الحنفاء الحلقة الأضعف في الشعر الجاهلي من هذه الزاوية، بسبب كونه شعراً دينياً. الاعتبارات الدينية هي التي أنشأت ووجهت عملية الرواية. ثمة أسبقية للقصص الإخباري في تاريخ التدوين الإسلامي. والسمات الخاصة بالطور الثقافي للإخباريين الأوائل انتقلت إلى كتب التاريخ اللاحقة (راجع مثلاً في البداية والنهاية لابن كثير الأشعار الموضوعة باللغة العربية على ألسنة الجن، والقدماء الذين يفترض موتهم قبل تبلور العربية كلغة للشعر، أو انعدام علاقتهم بها).

هذه المعارف مستمدة من النصوص الأصلية، أو مطابقة لليتورجيا الرسمية (وهذا وارد على الأقل من جهة المسيحية)[365]، أم كانت من منطوقات التراث الدارج، التي تجري على ألسنة الناس (وهذا مفهوم في سياق التدين الشعبي الذي يحتفظ، على طريقته، بجوانب من أدبيات الديانة، وخصوصاً القصص).

والحالة هذه، لا يكون مدهشاً أن تتضمن أشعار الحنفاء -كما تضمنت أشعار جاهلية لغير الحنفاء- مضامين كتابية تتعلق بالتوحيد، وخلق الكون، والقيامة، والملائكة، والشيطان، إضافة إلى قصص الأنبياء[366]. ويبدو حضور هذه المضامين في أشعار الحنفاء مفهوماً، بحكم الاهتمام النزوعي بالموضوع الديني وغلبته على لغة التفكير. وعمية الاختلاق، في حد ذاتها، تشير إلى افتراض هذا المعنى وتنبني عليه.

---

(365) خلافاً لليهودية التي حضرت إلى الجزيرة العربية في هجرات بطيئة، إضافة إلى التجارة، دخلت المسيحية، غالباً، من خلال نشاط تبشيري موجه للقبائل العربية. وتتحدث المصادر عن وجود شبكة واسعة من الأديرة على الأطراف وفي قلب البادية، وعن نوع من الإشراف المنظم، فمطران بصرى كان يشرف على نحو عشرين أسقفاً منتشرين بين عرب حوران وعرب غسان، ووصفوا بأنهم «أساقفة الخيام» و«أساقفة الوبر» و«أساقفة العرب البادية». انظر: النصرانية وآدابها، 1/ 38، 81. وانظر في الحضور المسيحي في الجزيرة عموماً: اليعقوبي، ج1، أديان العرب.

(366) انظر شواهد توحيدية متعددة لدى الشعراء الجاهليين من غير الأحناف في ديوان امرئ القيس، وديوان الأعشى، وديوان زهير، وديوان لبيد، وديوان عروة بن الورد.
خلقُ الكون، والقيامةُ، والملائكةُ، والشيطانُ موضوعاتٌ شائعة تنتمي إلى دائرة المشترك في التفكير الديني العام، الذي بدأ قبل التدين الكتابي بزمن بعيد. لكن التدين الكتابي، بالطبع، أعطى هذه الموضوعات صياغته الخاصة. وهي تقريباً، الصياغات التي تظهر في الأدبيات الحنيفية، والتي سيصادق عليها الإسلام. انظر نماذج حنيفية لهذه الموضوعات في الأشعار المنسوبة إلى أمية بن أبي الصلت، وقس بن ساعدة، وأبي قيس بن الأسلت (ابن إسحاق، 1/ 511).

وفي الأخبار المنقولة عن زيد نلمس حساً أخلاقياً وثيق الصلة بالمعنى الديني. ينقل ابن سعد أنه «كان يحيي الموؤدة. يقول للرجل إذا أراد أن يقتل ابنته: أنا أكفيك مؤونتها، فيأخذها، فإذا ترعرعت قال لأبيها: إن شيء -دفعتها إليك، وإن شيء- كفيتك مؤونتها»[367]. وهو حس شائع في أخبار الحنفاء[368]، يُضاف إلى ما أشرت إليه سابقاً حول سلوكيات قرشية أخلاقية موضوعة في سياق ديني، كحديث حكيم بن حزام: «أرأيت أموراً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صلة رحم وصدقة نتقرب بها إلى الله».

من جملة هذه النقول تتشكل صورة للحنيفية شديدة الشبه بالإسلام، إن لم تكن مطابقة له في طرحه المكي المبكر: (فكرة التصحيح اللاهوتي لوثنية الشرك - الإبقاء على طقوس الكعبة والبيت الحرام - حضور مضامين كتابية ذات طابع قصصي - الحس الأخلاقي البسيط). هذا التطابق الموضوعي -الذي لم ينكره الإسلام، بل أكده من خلال ثنائه على الأحناف وتبنيه مصطلح الحنيفية ذاته- يفتح الباب للنقاش حول طبيعة العلاقة بين الحنيفية والإسلام.

من الناحية الزمنية ظهرت الحنيفية على تخوم الإسلام وتداخلت معه، وليس في المصادر ما يشير إلى وجود حنفاء سابقين على القرن السادس، رغم أن المثيرات النظرية المفترضة لظهورهم (المعارف التوحيدية - الفكرة الإبراهيمية - الصلات الكتابية) كانت حاضرة قبل هذا القرن. وهو ما يدعو

(367) الطبقات ج3، ص276.

(368) انظر، على سبيل المثال، في شعر أبي قيس بن الأسلت:

يا بني الأرحام لا تقطعوها　　وصلوها قصيرة من طوال
واتقوا الله في ضعاف اليتامى　　ربما يستحل غير الحلال
واعلموا أن لليتيم ولياً　　عالماً يهتدي بغير سؤال
ثم مال اليتيم لا تأكلوه　　إن مال اليتيم يرعاه والي

(ابن هشام، السيرة، 1/ 511).

للتساؤل عن ظروف أو متغيرات البيئة الجاهلية التي تفسر ظهورهم في هذا التوقيت بالذات، ويقترح التنبيه إلى نوع من الصلة العضوية يسمح بالقول إن الحنيفية لم تكن ظاهرة نشأت في زمن الجاهلية فحسب، بل كانت -بالتحديد- ظاهرة «قبيل إسلامية»، وبأنها كانت حلقة في مسار تطوري وصل إلى نهايته المنطقية بظهور الإسلام، وبأن الإسلام ذاته كان تصعيداً لهذه الظاهرة؛ أي تطويراً صدرت مثيراته عن واقع التاريخ الاجتماعي المحلي.

نظرياً، لا يتعارض هذا التحليل مع فكرة التأسيس الإلهي للدين عبر الوحي، بشرط التخلي عن المفهوم الحرفي لهذه الفكرة كما يقدمها العقل التوحيدي التقليدي بوجه عام[369]. فالوحي في جميع الأحوال -كما أكرر-

---

(369) يتحسس العقل التوحيدي إجمالاً من النقاش حول هذه المسألة. فبالنسبة إليه: الدين وحي، والوحي فعل إلهي خالص؛ أي مطلق (= غير اجتماعي)، لا يخضع لمؤثرات أرضية، ولا فاعلية فيه للنبي، الذي كان عليه استقبال الوحي بشكل سلبي، وتبليغه إلى الناس بشكل حرفي. هذه العقيدة الحرفية ذات الأصول العبرية، والتي تكرست بفكرة «الكتاب النهائي»، لم تصبح عرضة للنقاش إلا في مطلع العصور الحديثة، بعد ظهور التيارات النقدية التي جعلت الكتاب المقدس موضوعاً للبحث اللغوي والأدبي، ثمّ التاريخي النصوصي، ثمّ الأنثروبولوجي الأركيولوجي. وهي انتهت إلى نتائج يقينية تتعارض مع القناعات السابقة حول «لا تاريخية الكتاب».
المسيحية الغربية، الأسبق تعرضاً لضغوط الحداثة، أظهرت بعض المرونة، وظلت تقدم تنازلات تدريجية محسوبة عن قناعات قديمة، حتى أقرت أخيراً بالطبيعة التاريخية للكتاب. كان على هذا الإقرار أن ينتظر حتى منتصف القرن العشرين كي يظهر إلى العلن. ومع ذلك فهو، حين صدر على لسان الكنيسة الكاثوليكية، صدر في لغة دينية حذرة وغامضة، تكاد تنفي في آخر الجملة ما أثبتته في أولها. راجع: الدستور العقائدي حول الوحي الإلهي - كلمة الله، الصادر عن المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م)؛ حيث نقرأ: «إن أمنا الكنيسة المقدسة تمسكت وتتمسك بشكل قاطع مطلق بأن الأناجيل الأربعة الآنفة الذكر، التي تجزم دون تردد بتاريخيتها، تحمل إلينا بأمانة كل ما عمله حقاً يسوع». ونقرأ أن الكتب المقدسة صاغها بشر «كمؤلفين حقيقيين». ولكن الدستور =

. . . .

= يعود فيقرر أن ذلك جرى بفعل إلهامي مباشر من قبل الله: «إن الحقائق الإلهية التي تتضمنها وتعلنها أسفار الكتاب المقدس قد سطرت بإلهام الروح القدس. وأمنا الكنيسة المقدسة بفضل الإيمان الذي استلمته من الرسل تعتبر كتب العهد القديم والعهد الجديد بجميع أجزائها مقدسة وقانونية؛ لأن تلك الأسفار كتبت بإلهام الروح القدس (يو 20/ 31 - تم 3/ 16 - بط 1/ 19، 20 و3/ 15، 16) هو الله ألفها وسلمت كما هي عليه للكنيسة نفسها. إنما اختار الله لصياغة هذه الكتب المقدسة أناساً في كمال إمكاناتهم وقواهم، واستخدمهم كيما بدفع منه فيهم وبواسطتهم يدونوا كمؤلفين حقيقيين كل ما يريده وما يريده فقط».
في المحصلة النهائية الأسفار إلهية وتاريخية معاً. وهذا موقف متقدم نسبياً رغم أن الكنيسة كانت تقدمه وهي مشغولة -كالعادة- بهاجس أساسي هو تثبيت سلطتها كوريثة للتقليد الرسولي، وقابلة لتلقي إلهام الوحي. فالكنيسة بحسب الدستور: «لا تنهل اليقين عن محتويات الوحي كلها من الكتاب المقدس وحده»؛ بل أيضاً من «التقليد المقدس فإنه ينقل كلام الله كاملاً -وقد أئتمن عليه الرسل من لدن المسيح والروح القدس- إلى خلفائهم لكي يبشروا به وقد أنارهم روح الحق».
في الإسلام، يؤدي التفسير الحرفي للنصوص إلى نفي أي فاعلية اجتماعية حيال الوحي. المدونة الرسمية الغالبة، التي كتبتها التيارات النقلية بالذات، تبنت مقولة اللوح المحفوظ، واستنكرت مجرد القول بخلق القرآن أي حدوثه في الزمن، فهو بألفاظه وحروفه نص أزلي قديم قدم الله. وبالتالي لا دور للنبي يتعلق بمضمونه أو صياغته، ولا مجال للحديث عن تاريخيته. راجع التناقضات النظرية والتاريخية التي ينطوي عليها هذا التصور النقلي، في كتابي: الدين والتدين - التشريع والنص الاجتماع، الفصل الأول، المباحث الخاصة بالنزول المفرق، وأسباب النزول، والنسخ.
-فكرة «تاريخية الكتاب» تبدو أكثر استبعاداً في السياق الإسلامي منها في السياقين اليهودي والمسيحي، لأسباب تتعلق بتشكل الكتاب في الديانات الثلاث: الأسفار العبرية ظهرت واحداً تلو الآخر على مدى زمني طويل جداً، على يد كتاب متعددين لا بواسطة كاتب واحد. وهي لم تجمع كوحدة واحدة إلا بعد أن تبنتها المسيحية وأطلقت عليها العهد القديم مقابل العهد الجديد. ويعتمد تقسيمها على معيار الترتيب الزمني (الناموس، الأنبياء، والكتب التاريخية).
الكتاب المسيحي -أيضاً- تكون على مدى زمني طويل على يد كتاب متعددين، =

لا يشتغل إلا داخل الاجتماع، وهو يتجلى، من خلال أفراد من البشر، في شكل مقولات منقولة باللغة تتعلق بوقائع حادثة في الزمن. وهو، كما يشهد تاريخ التدين المقروء، يبنى في كل مرة على معطيات وشواغل موجودة في البيئة التي يصدر فيها، ويتلون بلونها الثقافي، ومن هنا سيبدو وكأنه يوافق الواقع، جزئياً، بالضرورة.

اللاهوت الإسلامي -كما أظهرت الفقرات السابقة- لم ينبثق بشكل فجائي منبت الصلة بأنساق التدين الرئيسية الثلاثة في البيئة العربية: النسق القرشي، والنسق الكتابي، والنسق الحنيفي؛ بل انطلق من أرضية مشتركة مع النسقين الأول والثاني، وتماهى تماماً مع النسق الثالث، الذي كان في الواقع مزيجاً من الخصائص القرشية والكتابية. بمقياس النتائج اللاحقة، مثّل اللاهوت الجديد انقلاباً على نمط التدين العربي العام، ولكنه بالمقياس الموضوعي لم يكن انقلاباً حاداً يبدأ من نقطة صفر جديدة: فكرة التوحيد كانت حاضرة، لا من خلال اليهودية والمسيحية فحسب؛ بل أيضاً في مفاهيم التدين القرشي ذاته. وكذلك فكرة النبوة في صيغتها التوراتية المتداولة في المحيط السامي المفتوح. لم ينكر الدين الجديد على التدين القرشي

= من بين مجموعة كبيرة من الكتابات المسيحية، في نهاية القرن الرابع (احتاج هذا إلى مدة أطول في الكنيسة الشرقية).

في العهدين القديم والجديد، رغم الاعتقاد الذي ساد بأنها كُتبت بإلهام الروح القدس (رسالة بطرس الثانية، 1/ 21)، كان واضحاً أنّها مكتوبة من قبل أفراد معروفين وليست كلمات مملاة بحروفها من الله (باستثناء مواضع محددة يرد فيها خطاب مباشر من الرب).

البعد التاريخي في العهدين مكشوف ومرشح للظهور، خلافاً للقرآن الذي اكتمل كنص مغلق في كتاب في مدة زمنية قصيرة (عملية تجميع المصحف تمت بعد وفاة النبي مباشرة. بدءاً من خلافة أبي بكر عبر مصحف حفصة، وانتهاء بخلافة عثمان الذي اعتمد في تجميعه للمصحف على هذه النسخة). الفارق الأوضح يأتي من اعتقاد المسلمين بأن الكتاب هو خطاب منطوق من الله بألفاظه وحروفه.

منظومته الطقوسية، وأعلن اشتراكه في المصدر مع اليهودية والمسيحية، وتبنى رواية التوراة التاريخية عن الآباء والأنبياء، كما أعلن عن اتحاده الكامل مع الفكرة الحنيفية.

واللاهوت الإسلامي، مثل كلّ لاهوت، لم يولد مكتملاً؛ بل تشكل تدريجياً عبر فترة زمنية غير قصيرة، من خلال التفاعل مع معطيات البيئة التي تغيرت بشكل واضح بعد الهجرة من مكة إلى المدينة. ثمّة فوارق يمكن رصدها بين اللاهوت المكي واللاهوت المدني.

2- اللاهوت المكي

الدين بالمعنى الضيق

-17-

التقسيم إلى مكي ومدني تقسيم زمني موضوعي يوفر مساحة الرؤيا اللازمة لرصد التطور في بنية اللاهوت خلال مدة الوحي؛ أي لقراءة اللاهوت بما هو فعل اجتماعي يستجيب للمتغيرات البيئية. المقابلة بين النصوص المكية والمدنية تكشف عن تصعيد لاهوتي يسهل ربطه سببياً بالتحولات الاجتماعية والسياسية التي طرأت بعد الهجرة. طوال المرحلة المكية، حيث ظل المسلمون قلة ضعيفة وخارجة على السياق العام، برز المعنى الفردي الأخلاقي للخلاص الديني على حساب الجماعي السياسي. فكرة «الإله المشرع» التي لم تظهر في القرآن المكي أخذت تتفاقم تدريجياً في المدينة مع تبلور «الجماعة» المسلمة وتحولها في خضم الصراع مع الجماعات المنافسة إلى كيان اجتماعي سياسي له حاجات تشريعية.

وتكشف المقابلة الداخلية بين النصوص المكية عن تصاعد تدريجي، وإن لم يكن حاداً، في خطاب اللاهوت ومادته الموضوعية من لحظة ظهور الوحي حتى الهجرة. وهو تصاعد يمكن ربطه -أيضاً- بالمثيرات البيئية المحلية، وخصوصاً الموقف القرشي المتطور في مواجهة الدين الجديد.

نستطيع الحديث إجمالاً داخل الحقبة المكية عن مراحل قرآنية ثلاث موازية لمراحل النشاط النبوي وردود الفعل القرشية حياله:

1- المرحلة الافتتاحية المبكرة السابقة على الصدام مع القرشيين.

2- المرحلة الوسطى اللاحقة على إعلان الدعوة، وهي مرحلة الانغماس في الصدام.

3- المرحلة المتأخرة التي تعكس درجة الثبات النسبي للاهوت الجديد مع تصاعد الصدام[370].

من خلال المرحلة الأولى سنقرأ مسألة الوحي/النبوة، ومن خلال الثانية والثالثة سنتتبع ملامح اللاهوت الجديد وهي تتشكل حول فكرة التوحيد، وتسفر عن وجه كتابي صريح.

الوحي

تبدأ المرحلة المبكرة بلحظة افتتاح الوحي، ولا نستطيع تحديد نهايتها من خلال سورة أو عدة سور قرآنية؛ بل من خلال ظهور المعارضة القرشية للطرح الديني الجديد. وهي تتضمن بعد وهلة الافتتاح القصيرة فترة انقطع

(370) هذا التقسيم إجمالي وتقريبي، و، بالطبع، متداخل؛ وهو يعتمد على الخصائص الموضوعية والتعبيرية للنصوص بالتوازي مع تاريخ السيرة، أكثر من اعتماده على روايات منقولة. الحصول على ترتيب زمني دقيق لسور القرآن المكي غير ممكن، نظراً إلى غياب أي تسجيل موثق معاصر لنزول كل سورة، ولأن مقاطع من الآيات كانت تضاف إلى السور بعد نزولها؛ ثمة آيات مدنية ألحقت بالسور المكية، وآيات مكية ألحقت بالسور المدنية. وكثيراً ما تتعدد الروايات حول وقت نزول السورة الواحدة أو الجزء من السورة. جميع محاولات الترتيب في كتب علوم القرآن استنباطية، وهي متباينة في المصادر المتعددة. قارن مثلاً بين ترتيب الطبري للسور الأقدم نزولاً في مكة: اقرأ، ثم نون، ثم المدثر، ثم الضحى (تفسير العلق)، وترتيب الزركشي: اقرأ، ثم نون، ثم المزمل، ثم المدثر، ثم المسد، ثم إذا الشمس كورت (البرهان، ص126. وانظر أيضاً: ص141، 142).

فيها الوحي عن النبي قبل أن يعود فيأمره بتبليغ الدين إلى الناس. هذه الفترة تتفاوت في المصادر تفاوتاً كبيراً، فتصل في بعض الروايات إلى ثلاث سنوات، وفي بعضها إلى عدة أيام[371]. وهي تفصل، بحسب البعض، بين نزول سورة اقرأ ونزول سورة المدثر، فبالأولى بدأت النبوة وبالثانية بدأت الرسالة[372].

بسبب الروايات تتداخل هذه المرحلة مع المرحلة الوسطى، فسورة المدثر، وهي بإجماع المصادر من السور الأقدم نزولاً (البعض يجعلها الأقدم)، تتضمن بعد المطلع آيات تعالج موقفاً صدامياً من قبل أحد أقطاب قريش في مواجهة الدين الجديد (الآيات من 11-30)؛ ما يومئ إلى نزولها بعد إعلان الدعوة؛ أي بعد المرحلة المبكرة أو في نهايتها. ولكن الثابت أن النبي دعا بعض المقربين إليه فرادى في وقت مبكر، ويفترض أن ذلك كان بعد إرساله، ما يدعو إلى القول بأن المدثر (في مطلعها) لم تكن بعيدة عن نزول سورة اقرأ. وبعض الروايات تجمع بالفعل بين اقرأ والمدثر في سياق زمني متقارب. وفي الواقع تؤدي مراجعة السور المكية الأقدم إلى الاقتناع بأن فترة النبوة الصامتة وكذلك الدعوة المحدودة (شبه السرية) لم تكن طويلة، فهذه السور الأقدم تتضمن الرد على مواقف قرشية معارضة (راجع، إلى جانب المدثر، سورة نون، وسورة المسد، وسورة التكوير).

بدأت المرحلة الأولى بعملية «التنبيء»؛ أي إنشاء وتثبيت فكرة النبوة في نفس محمد الذي بدا مأخوذاً بتجربة الوحي الجديدة والقوية، ونازعته مشاعر مضطربة من الخوف والشك. كان الخطاب القرآني موجهاً إليه بالذات بغرض طمأنته ونفي هواجسه، بعد أن خشي على نفسه من الجنون، وبلغ اضطرابه

---

(371) الطبقات، 1/ 131.

(372) انظر: الديار بكري، تاريخ الخميس، القاهرة، 1283هـ، 1/ 282. «تبين أن نبوته عليه السلام كانت متقدمة على رسالته كما قال أبو عمرو وغيره. فكان في سورة اقرأ نبوته، وفي نزول سورة المدثر رسالته».

حد التفكير في الانتحار. تقول الرواية التي ينقلها البخاري: «فتر الوحي فترة حتى حزن النبي ﷺ فيما بلغنا حزناً غدا منه مراراً كي يتردى من رؤوس شواهق الجبال. فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي نفسه منه تبدى له جبريل فقال يا محمد إنك رسول الله حقاً فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه فيرجع. فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك، فإذا أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فقال له مثل ذلك»[373]. (انظر مطلع سورة نون التي تجعلها المصادر ثاني السور نزولاً، وهي تنفي ظن الجنون في خطاب موجه إلى النبي ذاته. وانظر سورة الضحى التي تشد من أزره وتنفي أن يكون الله قد تخلى عنه بعد أن اختاره نبياً).

اللحظة الأهم في هذه المرحلة هي لحظة الوحي الأولى؛ بحسب الرواية الأكثر شيوعاً، بدأ الوحي بالآيات الخمس الأولى من سور العلق، التي نزلت على النبي وهو يتحنّث في غار حراء. «أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء. فجاءه الملك فقال اقرأ قلت ما أنا بقارئ. قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ قلت ما أنا بقارئ. فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ قلت ما أنا بقارئ. فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال ا﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾. فرجع رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة فقال زملوني فزملوه حتى ذهب عنه الروع». وفي رواية أخرى للبخاري تشير إلى نزول المدثر بعد فترة من انقطاع الوحي: «بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء على

---

(373) كتاب الحيل، 16، باب التعبير. وانظر: الرازي، التفسير، سورة العلق.

كرسي بين السماء والأرض. فرعبت منه فرجعت فقلت زملوني زملوني، فأنزل الله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ﴾ [المدّثّر: 1] إلى قوله: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾ [المدّثّر: 5] فحمي الوحي»[374].

نحن أمام حالة نموذجية للحظة التفاعل بين الفكرة المطلقة وذات بشرية مهيّأة لتلقي التجربة تحت ضغط مشاغلها الروحية الموجهة من ثقافة البيئة وأفكارها السائدة. لا يمكن الفصل بين هذه اللحظة (لحظة الوحي) وما سبقها من سلوك النبي ونزوعاته الداخلية، التي يحركها توقٌ ديني مشبوب عبّر عن ذاته من قبل بالتحنث المتكرر، الذي لم يكن غريباً على ثقافة التدين في مكة وفي المحيط السامي العام[375].

تبدو النبوة هنا صورة متكررة للنبوات التوراتية الكبرى كما تبلورت في عصر الأنبياء: الاتصال بالسماء يبدأ بمبادرة من الله لا من البشر (خلافاً للممارسات القديمة في العرافة والكهانة واستطلاع الغيب)، فالله هو الذي يختار النبي لينقل كلمته إلى الناس. ومع ذلك فالاختيار دائماً كان يقابل الشخص المهيّأ لاستقبال الوحي بسبب استعداده النفسي واهتماماته ومكابداته الروحية. يتمثّل الوحي في «كلمات» يتلقاها النبي مباشرة من فم الله، أو عبر الملاك الذي ينقل أحياناً عن نص مكتوب في السماء[376]. وتنتاب النبي عند

---

(374) انظر: البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي (3). وابن هشام، ص152. وابن سعد، 1/ 130. والمسعودي، 4/ 133. والطبري، تفسير العلق.

(375) كتب الحديث والسيرة تجمع عادةً بين لحظة الوحي ونزوعات النبي الدينية السابقة في سياق إخباري واحد. فالكلام عن بدء الوحي يبدأ بالحديث عن تحنث النبي، وينتهي بالحديث عن معاناته من جراء التجربة.

(376) فكرة الكتابة السماوية تظهر إسلامياً في مقولة «اللوح المحفوظ»، وقد أوردها القرآن بشكل سريع ودون تفصيل. لكنها تكرست على نطاق واسع في الوعي الإسلامي من خلال عدد وافر من الروايات التي تتحدث عن إنزال الكتاب إلى السماء الدنيا، وقيام الملاك بالنقل عنه وتسليمه للنبي. قارن تلقي موسى للوحي الوصايا المكتوبين بإصبع الرب (الخروج 31/ 18؛ 32/ 16، 34/ 1 - والتثنية =

الوحي أعراض جسدية ونفسية مشابهة تماماً للأعراض التقليدية المعروفة منذ القدم عند الرائين والعرافين والكهان، وهو ما دعا إلى اتهامه من قبل خصومه بالجنون أو الكهانة أو مقارفة الشعر.

كانت نبوة الوحي بهذا المعنى (النزولي الكتابي) من أبرز معالم التطوير الديني الذي استحدثته التجربة العبرية. نقطة التحول هنا هي إلغاء الدور الإيحابي المبادر الذي كان يؤدّيه الرائي أو العراف في عملية الاتصال بين البشر والسماء. ولكن الواضح، كما رأينا من ممارسات الأنبياء في العهد القديم، أن النبي ظل يمارس أفعال الرائي والعراف باستطلاع الغيب والتنبؤ بالمستقبل، إضافة إلى وظيفته كوسيط بين الله والشعب يستطيع التواصل مع الله بمبادرة أرضية[377]. ومعنى ذلك أن التجربة العبرية أممت خصائص الرائي لمصلحة النبي، بعد أن أعادت تأسيسها على الوحي المبتدأ من الله؛ أي أضافتها إلى إمكانات النبي. لقد كان بإمكان موسى أن يذهب للقاء الله فوق الجبل بناء على طلب الشعب: «اذهب واسمع كل ما يقوله إلهنا لك، ونحن سوف نفعله برضا» (تثنية 5/ 27). وكان العقل العبري لا يزال محتفظاً بالفكرة البدائية عن إمكان الاتصال الشخصي المباشر مع الله. ففي العهد القديم كان الله يظهر للأنبياء أو كان الأنبياء يرون أو يسمعون الله في صور وبطرق متعددة. وفي كثير من النصوص كانت العبارة تنتقل فجأة من الحديث عن ملاك الرب إلى الحديث عن الرب[378].

= 9/ 10، 4/ 13) وتلقي حزقيال في المنفى للوحي في كتاب يحمله الملاك (حزقيال 3/ 1-3). وانظر في السياق المسيحي رؤيا يوحنا 10/ 10.

(377) راجع المبحث الخاص بالأنبياء من الفصل الثاني. وانظر: صموئيل الأول 9/ 9: «فإنه سابقاً كان يقول الرجل عند ذهابه ليستشير الرب: هيا نذهب إلى الرائي. وكان النبي حينذاك يدعى الرائي».

(378) انظر سفر الخروج 3/ 2-4: «وهناك تجلى له ملاك الرب بلهيب نار وسط علّيقة. فنظر موسى وإذا بالعليقة تتقد دون أن تحترق. فقال موسى أميل الآن لأنظر هذا =

في التاريخ العبري، حيث لا يمكن الفصل بين الدين والاجتماع السياسي، أدى الأنبياء على الدوام دوراً إيجابياً نشطاً، ليس بالنسبة إلى الشعب (كملوك أو معارضين للملوك) فحسب؛ بل أيضاً في علاقتهم بالله (كوسطاء ناقلين من الشعب إلى الله كما من الله إلى الشعب). ومع ذلك ظلت الفكرة المطلقة -على مستوى التنظير المؤسسي- طاغية على أيّ حضور بشري في العملية الدينية. فالأنبياء ممثلون للمطلق، والنبوة، رغم الجانب البشري الصريح، فكرة مطلقة. وهي الفكرة التي تفشت في العقل التوحيدي العام، وظلت تحجب رؤية الفواعل الزمانية التاريخية الموازية للمطلق في بنية الدين.

في الإسلام -إذا ما كنا سنعتمد على القرآن، وليس على مخزون الروايات والتأويلات الكلامية اللاحقة- تبدو النبوة أقرب شبهاً إلى النبوة العبرية المتطورة كما صارت تفهم في عصر التدوين المتأخر (بعد النفي) منها إلى النبوية القديمة كما هي في سفري التكوين والخروج وأسفار الأنبياء الأوائل، حيث كان الرب يظهر للنبي في صور حسية متعددة. كما أن الفرق واضح بين النبوة الإسلامية الواحدة، ونبوة الاحتراف المهنية المرتبطة بالهيكل حيث يطلق لفظ النبي على مئات الكهنة المنتسبين إلى المعبد والمعروفين بوصفهم «أبناء الأنبياء».

فكرة المبادأة الإلهية مقررة بوضوح، والنبي ناقل عن الله حرفياً فيما يتعلق بالقرآن. ولكن فكرة تلقي الوحي عبر الاتصال المباشر بالله لا تبدو بالوضوح ذاته: فكما نفهم من عملية الاتصال الأولى في حراء وما تلاها، الأصل هو حصول الوحي من خلال الملاك الذي سيظهر لاحقاً باسم جبريل، ويشار إليه بروح القدس (النحل 102) والروح الأمين (الشعراء 193). إلا أن الآيات الأولى من سورة النجم (من أواخر السور المبكرة) تدفع إلى الظن بحصول

= الأمر العظيم. لماذا لا تحترق العليقة. وعندما رأى الرب أن موسى قد دنا لينظر الأمر ناداه من وسط العليقة». راجع الفصل الثاني.

الوحي عبر اتصال مباشر مع الله: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (2) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (8) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (9) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ [النّجم: 1-10]. وقد ظهر هذا الظن بالفعل لدى قطاع كبير من الكلام الإسلامي، الذي وجد من الروايات ما يؤيد تفسيره الحرفي لظاهر الآيات. ينقل الطبري عن ابن عباس: «دنا ربه فتدلى»، وينقل عن أنس بن مالك: «عرج جبرائيل برسول الله إلى السماء السابعة، ثمّ علا به بما لا يعلمه إلا الله، حتى جاء سدرة المنتهى. ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، فأوحى الله إليه ما شاء. فأوحى الله فيما أوحى خمسين صلاة على أمته كل يوم وليلة»(379). لكن في المقابل كان ثمة تيار كبير أيضاً ينفي فكرة الرؤية الحسية لله من قبل محمد أو أي بشر، ويذهب إلى أن الذي «دنا فتدلى» ليس الله بل جبريل، الذي تنصرف إليه أيضاً آية النجم (13): ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾، وآية التكوير ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ [التّكوير: 23]. ويستند هذا التيار بدوره إلى عدد من الروايات أهمها رواية عائشة: «من زعم أن محمداً رأى ربه أعظم الفرية على الله... إنما هو جبريل رآه مرة على خلقه وصورته التي خلق عليها، ورآه مرة أخرى حين هبط من السماء إلى الأرض ساداً عظم خلقه ما بين السماء والأرض. قالت: أنا أول من سأل النبي ﷺ عن هذه الآية قال: هو جبريل عليه السلام»(380).

في التراث الإسلامي، كما أشرت في غير هذا الموضع، يمكن لجميع الآراء أن تجد دعماً نقلياً سواء من الروايات أم النصوص. وكما سنرى عند

(379) الطبري، تفسير سورة النجم.

(380) انظر: الطبري، التفسير، النجم 13. وهو ينتمي إلى المذهب الأخير، وجرياً على نهجه في التفسير بالمنقول، يستند إلى عدد من الروايات، التي تقابل روايات الفريق الأول. الروايات كلها، كما أشرت في مواضع سابقة، تغطي جميع الآراء. قارن الرازي في مفاتيح الغيب، تفسير النجم 8-9.

الحديث عن لاهوت الكلام، ستميل التيارات الأكثر نقلية إلى إثبات الرؤية مع تأويل كيفيتها بآليات التفكير الأشعري، التي طغت على التدين السني، وهي تعقلن النقل، وتفسر كل شيء بالقدرة المطلقة لله، وتنكر أية فاعلية إنسانية مقابلة. فيما ستميل التيارات العقلية إلى نفي إمكانية رؤية الله، بما هي تفيد تحيزه في المكان، وتتعارض من ثم مع التنزيه الواجب له كما يقتضي العقل ونصوص القرآن. كلتا الرؤيتين، في الواقع، تستند إلى نصوص في القرآن، ما يعني أنّ المسألة تنطوي على «اختيار» مضمر للنص الذي يوافق التوجه، وهو ما يعكس التنوع الطبيعي في قابليات الوعي وطرق التفكير.

تنوع النصوص ذاته يعكس الطبيعة المركبة للتصور الإلهي كما انتهت إليه في الفهم التوحيدي، حيث يجتمع معنى الروح الحي الذي يفضي إلى نوع من التجسيد الحي، ومعنى المطلق الكلي الذي يقتضي التجريد. هذا التركيب -وقد كان حصيلةً لتطور الوعي بالفكر الإلهية عن أنماط التدين القديمة في الشرق الأدنى- يحتاج إلى التعاطي معه بعيداً عن فكرة «التناقض» اليونانية. ثمة فارق بين الفكرة في الفكر، والفكرة في الواقع الاجتماعي (وهذه نقطة الضعف الأساسية في المنطق الأرسطي). الواقع الاجتماعي يقبل استيعاب الجمع بين ما يَعدّه الفكر مجرد فكرتين متناقضتين. العقل الديني عقل اجتماعي طبيعي؛ أي عقل يشتغل بقوانين العالم، ولكنّه، وهو يقرأ الفكرة الدينية، يظل يقرؤها بما هي فكرة في الفكر، وليس بما هي فكرة في الواقع، ومن هنا ينبع مأزق الإحساس بالتناقض. الفهم الصحيح للفكرة الإلهية لا يتم إلا برؤيتها على حقيقتها؛ أي إلا من خلال الجمع بين المعنى المطلق والمعنى الاجتماعي؛ لأنها في الواقع حاصل جمع الإلهي والبشري. لا يمكن فهم الله إلا في الإنسان، من خلال الإنسان. والمحاولات المفتعلة لإلغاء الإنسان لحساب الحضور الإلهي تتنافى مع فكرة الحضور الإلهي ذاتها.

بالإضافة إلى آلية الوحي الاعتيادية عبر الملاك، تشير المصادر إلى التواصل مع الله (مباشرة أو من وراء حجاب) باعتبارها آلية استثنائية، وتشير

أيضاً إلى الحلم. واعتماداً على الروايات تتعدّد صور الوحي عبر الملاك كالآتي: 1-ينفث جبريل في روع النبي (الغالب) 2- يظهر جبريل في صورته الحقيقية (مرتين فقط)، 3- يظهر في هيئة رجل هو دحية الكلبي (متكرر ولاحق على الهجرة)، 4- يظهر في صورة إنسان آخر كعائشة، أو حتى في صورة بعير (نادر)[381].

هذه الصور تتشابه إجمالاً مع صور الوحي في النصوص العبرية، التي صارت تنحو تدريجياً إلى التخفف من الطابع الحسي التشخيصي، وبالتالي من فكرة الاتصال المباشر (راجع المبحث الخاص بالنبوة العبرية في الفصل الثاني). ومع ذلك يبدو من الواضح بوجه عام أن التصور الإلهي في القرآن أقل حسية مما هو في التوراة ومجمل العهد القديم.

التوحيد

-18-

بعد وهلة الافتتاح انتقل الوحي من تثبيت النبوة في النبي إلى إثباتها في مواجهة قريش، وظل هذا الإثبات غرضاً بارزاً طوال العهد المكي إلى جانب الغرض الإلهي، فقد كان واضحاً أن شقاً كبيراً من المعارضة القرشية ينصب على تصديق محمد في دعواه بتلقي الوحي من الله. (سيستمر هذا الغرض في القرآن المدني ولكن بطريقة مختلفة بسبب طبيعة التصدي اليهودي). في البداية لم يقدم النبي طرحاً صدامياً في مواجهة العقيدة القرشية، بل طرحاً إصلاحياً ينطلق من أرضية مشتركة: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ﴾ [قُرَيش: 3]. الإله الذي يدعو إليه هو رب هذا البيت الذي يعظمونه، وهو ليس مجهولاً لديهم، ولكن

(381) انظر في الصورة الأخيرة: ابن هشام، ص191. والطبري، التفسير، ج1، ص1262. وانظر إجمالاً: البخاري، كتاب المناقب. وابن حجر، الإصابة، 1/ 2378. وابن الأثير، أسد الغابة، 2/ 130. والزمخشري، سورة الأنعام، 6-9. والقسطلاني، المواهب اللدنية، 2/ 96.

الطرح الصدامي سيتصاعد في خطاب القرآن مع تفاقم المعارضة القرشية وتحولها إلى العنف.

أيضاً، لم يقدم النبي طرحاً صدامياً مع مجمل النظام الاجتماعي الاقتصادي (القبلي التجاري) السائد في مكة. ولذلك لا معنى للتفسيرات المادية الحديثة، التي تذهب إلى قراءة الطرح الإسلامي المبكر كحركة إصلاح اجتماعي مقابلة لمساوئ طبقية[382]. صحيح أنّ النصوص المكية تضمّنت بعض التوجيهات التي تحضّ على الإحسان للفقراء والضعفاء عموماً (انظر مثلاً سور الماعون، والهمزة، والتكاثر، والضحى، والمطففين)، ولكن ذلك كان وارداً في إطار أخلاقي فردي، ولم يكن غريباً على النسق الديني القرشي، الذي كان يقر بشرعية المطلب الأخلاقي في مساندة الضعفاء كجزء من الدين.

لا تكشف النصوص المكية المتتابعة عن خطة مستقبلية توحي أو تقترح التطورات التي انتهى إليها الإسلام عند وفاة النبي وبعد وفاته بمدة قصيرة. أعني لم توجه إلى إنشاء كيان جماعي خاص، ولم تقدم وعداً بإنشاء الدولة

---

(382) بحسب هربرت غريمّه (Hurbert Grimme) «لم يظهر الإسلام مطلقاً باعتباره نظاماً دينياً؛ بل باعتباره محاولة ذات طبيعة اشتراكية لمواجهة أحوال سيّئة زادت عن الحد». انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص420. وقارن حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج1. الذي يذهب إلى أن النظام القبلي التقليدي كان قد بدأ في التحلل بحيث ظهرت بوادر طبقية موازية للتشكل الرأسمالي الناتج عن تطور النشاط التجاري. لم يقدم مروة تأسيساً مقنعاً لتغير شروط النظام القبلي في مكة مطلع القرن السابع، ولا لعلاقته بالتحول «الديني» الذي جلبه الإسلام. وبدا طرحه مفتعلاً لتقديم قراءة ماركسية لظاهرة قبل رأسمالية. بحسب التحليل المادي يلزم تفسير المعارضة القرشية للدين الجديد بأسباب اقتصادية سياسية تتعلق بتأثيراته السلبية المتوقعة على موقع قريش والمصالح التجارية للطبقة العليا. وهذا وارد لكنه ثانوي قياساً إلى السبب الديني المباشر، فالطبيعي، بحسب تاريخ التدين، أن يقاوم القديم الجديد؛ إذ تقوم فكرة الدين أساساً على قدسية العقيدة القائمة وأبديتها المطلقة.

ولا الشريعة. ما يعني أن هذه التطورات جرت كرد فعل طبيعي لحركة الاجتماع. ظلت النصوص المكية تكشف عن أغراض إيمانية أخلاقية موجهة إلى الإنسان الفرد، وهو ما أعنيه بأن المرحلة المكية كانت مرحلة الدين بالمعنى الضيق.

القيامة والحساب

لكن بشكل لافت أظهرت النصوص المكية المبكرة والوسطى عناية خاصة بفكرة القيامة واليوم الآخر. وبالمقياس الكمي كانت المساحة المخصصة لهذه الفكرة أوسع من المساحة المخصصة للحديث عن الله والنبوة. يظهر التركيز على القيامة من خلال التكرار والتناول التفصيلي في لغة خطاب إيقاعية، وجمل قصيرة جياشة وذات جرس شعري (انظر مثلاً: الانفطار، التكوير، القارعة). وبتفاقم الصدام مع القرشيين استخدم التهديد بالعذاب الأخروي بشكل مباشر في مواجهة أقطاب قريش المناوئين للدعوة (المسد - القمر - العلق). وهو وجه صريح من أوجه التفاعل النصي مع جزيئات الواقع. لم تكن القيامة فكرة غريبة تماماً في السياق الديني العربي، وفقاً للتراث المنقول عن الحنفاء، ومن خلال الحضور الكتابي اليهودي والمسيحي، ولكنها اتخذت في الطرح اللاهوتي الإسلامي موقعاً متقدماً بالقياس إلى هذين المصدرين.

استنتج البعض من ذلك أن «رسالة محمد ركزت على البعث والحساب أكثر منها على التوحيد المتصلب». يشرح نولدكه هذا الاستنتاج في معرض حديثه عن سورة النجم وخبر الغرانيق، ويحاول الاستدلال عليه بأن النبي «لم يحارب المسيحيين في البداية، رغم عقيدة التثليث التي يوحي وقعها في السمع وكأنها تعني تعدد الآلهة»[383]. وهو استنتاج متسرع يُغفل أو يتجاهل

(383) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص91. وراجع المناقشة حول خبر الغرانيق وعلاقته بمسألة التوحيد الإسلامي في الفقرة 7 من هذا الفصل.

المحصلة الكلية للطرح القرآني المكي التي تظهر التوحيد كغرض رئيسي ونقطة تأسيس أولية للدين الجديد. ومن الواضح أن النصوص التي تتعلق بالقيامة كانت قطعة من اللاهوت التوحيدي، وموظفة لخدمته في الإطار العام. أما تأخر الصدام مع المسيحية (وكذلك اليهودية) فمفهوم تماماً في ظل غيابها ككتلة دينية سياسية في مكة، حيث كانت الوثنية القرشية طرف المواجهة الرئيسي المستهدف بالخطاب من قبل الدين الجديد. وهو ما يوضح، مرة أخرى، أن الخطاب اللاهوتي يتشكل من خلال التفاعل مع موجودات الواقع الآني في مكان بعينه. ومع ذلك فسورة الإخلاص (التي كانت، بحسب روايات النزول[384]، موجهة إلى عقيدة المكيين في أن لله بناتاً وبنينَ) تحمل موقفاً مضاداً لفكرة النبوة الإلهية، وتنطوي على استنكار ضمني لعقيدة التثليث سيظهر صريحاً في وقت لاحق.

-19-

الله

تتحدث النصوص المكية عن الله بما هو معروف سلفاً للمخاطبين. وهذا واضح من عبارات الوحي الأولى ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العَلق: 1]. الوحي هنا يضيف اسم الرب إلى المخاطب موصوفاً بصفته الأولية وهي الخلق، ولا يبدأ بخطاب تعريفي يقدم فيه الرب ذاته مثلما نقرأ في حكاية التوراة عن ظهوره الأول لموسى: «وعندما رأى الرب أن موسى دنا لينظر الأمر ناداه من وسط العليقة قائلاً موسى، فقال ها أنا. فقال لا تقترب إلى هنا، اخلع حذاءك من رجليك لأن المكان الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة. ثم قال: أنا هو إله أبيك إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب» (خروج 3/ 4-7). ولأن موسى كان يجهل هذا الرب، الذي أراد أن يتجلى فجأة

---

(384) انظر: الواحدي، أسباب النزول، سورة الإخلاص. وانظر أيضاً: الطبري، التفسير.

لينقذ شعب إسرائيل، فهو يطلب مزيداً من التعريف: «فقال موسى لله: حينما أقبل على بني إسرائيل وأقول لهم إن إله آبائكم قد بعثني إليكم وسألوني ما اسمه؟ فماذا أقول لهم؟ فأجابه الله: أهيه الذي أهيه» (خروج 3/ 13، 14). وخلافاً لرد فعل موسى الذي أراد أن يعرف «ذات» الله، أراد محمد أن يتيقن أن الله هو الذي يوحي إليه حقاً.

مع تتابع النصوص المكية سيتضح أن الله، الذي يتكلم عنه القرآن، هو -أيضاً- إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى؛ أي الإله الموصوف في التوراة. وهو، في الوقت ذاته، الإله الذي يعرفه القرشيون معرفةً مشوّهة. طوال المرحلة المكية بدا أن الغرض الأساسي للقرآن هو تصحيح هذه المعرفة. ومن خلال ذلك تشكلت ملامح التوحيد الإسلامي التي تتمايز بالكاد عن اليهودية، وبشكل واضح عن المسيحية.

في اليهودية -كما شرحت في الفصل الثاني- تشكلت صيغة التوحيد النهائية عبر عملية تطور طويلة، شهدت تثبيت فكرة الإله الحصري قبل فكرة الإله الكوني العالمي. أما الطرح الإسلامي فبدأ حاملاً الفكرتين معاً؛ أي بدأ من حيث انتهت اليهودية. الأرضية الدينية الفكرية، التي واجهها الإسلام في القرن السابع، كانت مهيّأة نسبياً لاستقبال طرحه. ولذلك فهو لم يكن يقوم بفعل إنشائي، بل بفعل تكميلي وتصحيحي؛ تكميلي قياساً إلى اليهودية، وتصحيحي في مواجهة الوثنية القرشية. الفكرة الحصرية تبلورت في اليهودية لصالح يهوه في مواجهة آلهة الشعوب الأجنبية؛ أي في مواجهة آلهة كاملة الخصائص متعددة، بينما اشتغلت هذه الفكرة إسلامياً في مواجهة «آلهة» ثانوية ناقصة يؤمن القرشيون بتبعيتها لله (الإله الأعلى) الفكرة واحدة: عبد العبريون آلهة أخرى إلى جانب يهوه، وأشرك القرشيون الأصنام في خصائص الله.

ومع ذلك فالاختلاف الطفيف بين السياقين ترك أثره في «الصيغة» الإسلامية التي تستخدم مصطلح الشرك كمقابل التوحيد. من الناحية الموضوعية لا فارق في الواقع بين التوحيد الإسلامي والتوحيد اليهودي من

ناحية الشق الأول للتوحيد الذي يتعلق بالحصرية. الفارق بينهما يظهر في الشق الثاني الذي يتعلق بعالمية الله: فرغم أن اليهودية كانت قد عرفت الخصائص العالمية لله كرب لجميع البشر قبل مرحلة التدوين المتأخرة، إلا أنّ آثار التاريخ الإثني الطويل، التي صنعت مقولة الشعب المختار، ظلت تلقي بظلالها على فكرة الله داخل المدونة العبرية. وذلك خلافاً للطرح القرآني الذي كان واضحاً طوال مراحله في التأكيد على دينونة البشر جميعاً، وعلى قدم المساواة، لله الواحد «رب العالمين».

صرامة الإسلام التوحيدية تظهر بشكل أوضح مقابل الوثنية العربية التي واجهها في الطور المكي، وكذلك مقابل العقيدة المسيحية التي سيُواجهها في وقت لاحق. عَدَّ الإسلامُ فكرةَ البنوة مناقضةً لوحدانية الله (عدم وجود آلهة غيره) من حيث هي منافية لوحدة الله (عدم وجود أجزاء فيه)، ومن ثم فهي فكرة تنطوي على ضرب من الشرك. وهو أكد على طبيعة المسيح البشرية رغم ميلاده الإعجازي من عذراء، وصرح بفكرة «النبوة» بديلاً لـ «البنوة».

في طبيعة الله، جميع اللاهوت المكي والقرآني عموماً بيّن خصائص «الروح» الحية، التي تستدعي درجة من درجات التشخيص (وهي حاضرة من بدايات التدين العبري، ووصلت إلى ذروتها في المسيحية)، وخصائص الجوهر المصمتة، التي تستدعي التجريد (وهي ظلت تحضر بتفاقم تدريجي في أسفار العهد القديم، وستحضر بتأويلات يونانية معقدة داخل الثالوث المسيحي). ولكن «الله» يظهر في القرآن أقل شخصانية من «يهوه»، وأكثر تجريدية من «الآب».

وفي خصائصه الذاتية جمع بين سمات القوة القادرة (التي وصلت أقصاها عند يهوه) وصفات المحبة الرحيمة (التي وصلت أقصاها عند الآب). ولكن الله، في الانطباع القرآني العام يبدو أقلّ بطشاً من يهوه، وأكثر عنفاً من الآب.

كما في جميع الديانات، لم يقدم القرآن مفهومه الإلهي من خلال أطروحة برهانية مرتبة في نسق نظري (على النمط المنطقي المدرسي). وهو

لم يهتم بمناقشة فكرة «وجود الله» كقضية عقلية على النحو الذي تريده الفلسفة (سياق الطور العقلي الروحي الذي اشتغل فيه لم يكن ليطرح المسألة على هذا النحو). وتكلم إجمالاً عن الله كحقيقة مفروغ من وجودها لدى المخاطبين، بأسلوب وجداني يخاطب الشعور. وفي حالات الجدل العقلي التي استخدمها بشكل ثانوي (ضد الوثنية القرشية بالذات)، استند ببساطة إلى مقدمات عامة مما يُدرك بالحس في عناصر الطبيعة والوجود الإنساني، وانتقل منها إلى مسلمات مباشرة باعتبارها نتائج ضرورية. وهو منهج خطابي مفهوم على المستوى الوجداني، في مواجهة مُخاطب بسيط نسبياً كالمخاطب المكي. ولكنه لم يكن ليجدي في المدينة مع اليهود، المحملين بثقافة دينية مركبة ستفرض على النبي الدخول في جدل تفصيلي لاهوتي تاريخي.

في مرحلة التنظير اللاحقة التي تنشأ -في جميع الديانات- مع التعددية المذهبية، سيظهر اللاهوت في شكل أطروحات برهانية مرتبة في نسق نظري؛ النصوص، التي وردت متفرقة في أكثر من سياق زمني اجتماعي واحد، ستجتمع داخل النسق النظري في صعيد تفكيري واحد، وستخضع بسبب طبيعة الفكر لعمليات مركبة من التأويل والتوليف، تعكس بالطبع الأغراض والمناهج المختلفة للمذاهب والفرق في مناخ اجتماعي عقلي متغير. وسوف يؤدي ذلك لا إلى تضخيم حجم المادة اللاهوتية فحسب، بل إلى تغيرات نوعية على مستوى المفاهيم.

اللاهوت المدني

الله المشرع

-20-

تكشف المقارنة بين القرآن المكي والقرآن المدني عن فوارق مضمونية ظاهرة، إضافة إلى الفوارق اللغوية والتعبيرية المعروفة. في المدينة لم تعد الآيات تنصب على فكرتي الألوهية والقيامة، وأخبار الأنبياء، ومصائر

المكذبين من الأمم السابقة، بل صارت تعالج أحوال الجماعة المسلمة في علاقاتها مع الجماعات المنافسة في المدينة وخارجها، إلى جانب العلاقات الداخلية بين أفرادها الذين كانت أعدادهم تتزايد باطراد. كان النص المدني يتناول بشكل تسجيلي وقائع الحياة التفصيلية للمسلمين بما هم «جماعة» أكثر مما يخاطب ذواتاً فردية مدعوة إلى معرفة الله معرفة صحيحة كما كان يفعل في مكة. انخفض إيقاع الحض الأخلاقي الأخروي، وطغت المضامين الاجتماعية (السياسية والعسكرية) ذات الطابع التشريعي الدنيوي.

في التحليل الأخير كانت هذه الفوارق المضمونية تنطوي على تطور لاهوتي بارز هو ظهور الله كحاكم مشرع على النمط العبري المعروف. ومن السهل قراءة هذا التطور كرد فعل مباشر للتغيرات الاجتماعية والسياسية التي واجهت النبي والجماعة المسلمة في المدينة، والتي أسفرت عن تحول الجماعة من أقلية دينية صغيرة إلى كيان سياسي يشبه الدولة، وله من ثم حاجات تشريعية. هذه التغيرات فرضت على اللاهوت الإسلامي الناشئ مواجهة خصم ديني وسياسي جديد يتمثل في اليهود. وهو خصم أقوى لاهوتياً من الخصم القرشي المكي.

ظهور الله كحاكم مشرع كان يعني تبلور حكومة ثيوقراطية صريحة في المدينة، حيث ظهرت بالفعل دولة أو شبه دولة تحكمها شريعة منزلة عبر الوحي. النبي الذي ظل طوال المرحلة المكية نبياً خالصاً تحول في المدينة إلى نبي حاكم ورجل دولة محارب كداود وسليمان[385]، والجماعة المسلمة

---

(385) في التراث العبري لم يكن سليمان نبياً بالمعنى المفهوم إسلامياً، فهو تعرض لمطاعن مسجلة في العهد القديم تشير إلى تقديمه لآلهة أجنبية وخروجه عن طريق الرب. أما داود فكان نبياً بالكاد لأسباب ترجع إلى إنجازاته العسكرية والسياسية. وهذا مفهوم في سياق التجربة العبرية التي أعطت النبوة معنى واسعاً وثيق الارتباط بحاجات الشعب. (راجع المبحث الخاص بظاهرة الأنبياء في الفصل الثاني). الطرح الإسلامي الذي تبنى رواية التوراة عن الأنبياء العبريين جرد النبوة =

تحولت إلى شعب «ديني» يحظى بعناية مباشرة من الله في السلم والحرب، كشعب إسرائيل. لقد تدخل الله في الحروب إلى جانب الجماعة، وصار كما في التوراة، «رب الجنود» الذي يحرض على القتال وينتصر لشعبه.

هذا التطور فعل اجتماعي يكشف عن اللاهوت وهو يعكس الواقع المتغير ويعبر عنه، وقد سجله النص بما هو واقعة تاريخية. ولكنه، بسبب هذا التسجيل، سيكتسب صفة القيم المطلقة، ويتحول إلى حكم تكليفي مؤبد. يرجع ذلك إلى مفهوم «النص/الكتاب» كما استقر في الوعي الديني بدءاً من التجربة العبرية. فبحسب هذا المفهوم، تتمتع جميع محتويات النص بخصائص المطلق، بغض النظر عما إذا كانت في ذاتها من طبيعة اجتماعية قابلة للتغيير. فهو لا يفرق داخل النص بين ما هو مطلق في ذاته وما هو اجتماعي. وهكذا تتحول الوقائع إلى قيم أو أحكام. في ظل هذا المفهوم صار من الصعب طرح التفسير التاريخي للشريعة بما هي قانون خاص ببيئته الزمنية، وللدولة بما هي في ذاتها واقعة اجتماعية. صارت الشريعة توظف في تثبيت فكرة الدولة كجزء من الديانة؛ أي صار من الصعب فصل فكرة الدولة عن الدين. وكذلك فكرة الحرب[386].

في المدينة كان الله يحكم من خلال النبي، وبعد وفاته ظل الله يحكم من خلال نص الكتاب المغلق. ومعنى ذلك أن فكرة النص/الكتاب تؤدي إلى

= من سياقها الإثني التاريخي الذي أفرزها في التجربة العبرية، وتعاطى مع أنبياء التوراة باعتبارهم أنبياء مباشرين بالمعنى الضيق الذي ينطبق على النبي محمد.

(386) القراءات التي تقف على المعنى الاجتماعي للتدين، وتريد -لذلك- أن تفهم الإسلام بعيداً عن فكرتي الدولة والحرب، ستظلّ عاجزة عن تمرير هذا الطرح، ما لم تناقش المشكل من جذوره السببية؛ أي ما لم تناقش المفهوم الخاص الذي اصطنعه التدين التاريخي لفكرة النص/الكتاب، ضمن مناقشة شاملة لتراث التدين التاريخي ككل. راجع الفقرات الخاصة بفكرة الكتاب التي جلبتها التجربة العبرية في الفصل السابق.

ثيوقراطية ممتدة إلى الأبد. النص -بما هو مُعطى لغوي- سيشتغل من خلال قراءات بشرية (متعددة بالضرورة)، ما يعني أنّ السلطة الفعلية ليست في الواقع سلطة النص (الله)؛ بل سلطة التأويل الذي يفرضه بشر على بشر(387).

اليهود

-21-

بين المتغيرات الرئيسية، التي نجمت عن الهجرة إلى المدينة، يبرز الحضور اليهودي باعتباره العامل الأكثر تأثيراً في بنية اللاهوت المدني. الملامح النهائية لهذه البنية تشكلت من خلال الجدل السياسي الديني مع اليهود، بما في ذلك فكرة الشريعة ومفرداتها التفصيلية(388). أتحدث هنا عن «اليهود» لا عن "اليهودية" التي كانت حاضرة منذ الطرح المكي من خلال التوافق في الخط العام (الله/الوحي) وهو ظاهر في السور المكية المبكرة، ومن خلال التبني التفصيلي للرواية التوراتية حول الآباء والأنبياء، الذي أخذ يظهر في الصور الوسطى والمتأخرة (انظر مثلاً سور الأنبياء، والحج، والمؤمنون، ويوسف، والشعراء، والقصص).

طوال المرحلة المكية لم يدخل اللاهوت الناشئ في علاقة مع اليهود، الذين لم يكن لهم وجود في مكة، بل مع اليهودية. وهي لم تكن علاقة جدل خصامي، بل علاقة تناغم في الإطار الكلي، مع نبرة تعاطف واضحة أظهرها

(387) حول المشكل النظري الذي ينطوي عليه مفهوم النص في الوعي الكتابي عموماً، انظر كتابي الدين والتدين - التشريع والنص والاجتماع، الفصلين التمهيدي والأول، الفقرات الخاصة بمفهوم النصية. وحول الإشكاليات التاريخية، التي تحيط بالنص الإسلامي، انظر كتابي السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، وخصوصاً المبحث المعنون السنة بين سلطة النص ونص السلطة.

(388) في الجدل التشريعي بين النصوص ويهود المدينة، انظر كتابي: الدين والتدين - التشريع والنص والاجتماع، الفصل الأول.

القرآن وهو يحكي قصة «بني إسرائيل» في مواجهة فرعون، وفي «الأرض المقدسة». لم يعرض القرآن المكي لليهود المعاصرين إلا نادراً، وذلك في معرض الاستشهاد بعلمهم الكتابي كحجة على صدق الدين الجديد في مواجهة القرشيين، مثلما نقرأ في سورة الشعراء: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾﴾ [الشُّعَرَاء: 196-197]. كان بنو إسرائيل بالنسبة إلى القرآن المكي الجماعة المستضعفة التي حملت الإيمان في محيط وثني، وحملت علم الكتاب.

في تحول صريح، ومنذ بداية القرآن المدني، تختفي نبرة التعاطف لتبدأ حملة هجاء هجومية متصاعدة، موجهة لا إلى يهود المدينة المعاصرين فحسب، بل إلى تاريخ اليهود ككل بدءاً من بني إسرائيل الأوائل. ومن الواضح أن هذا التحول جاء انعكاساً لعلاقة الجدل السياسي الديني، التي تطورت إلى صراع عسكري عنيف مع اليهود:

في البداية حاول النبي استيعاب القبائل اليهودية. التي كانت تتوافر على قوة سياسية وحربية لا يستهان بها، وتمثل، في الوقت ذاته، قوة دينية بالغة الأهمية، باعتبارها تقف -كمالك أصلي- على أرضية اللاهوت التي ينسب الدين الجديد ذاته إليها. وبحسب وثيقة المدينة التي أنشأها النبي كدستور منظم للكيان السياسي الجديد، اعتبر اليهود جزءاً من هذا الكيان إلى جانب المسلمين من المهاجرين والأنصار وقبائل عربية أخرى في محيط المدينة. وتفترض التفسيرات عموماً مؤيّدة بالنصوص أن النبي كان يطمع في استمالة اليهود وإدخالهم في الدين الجديد، ولكن رد الفعل اليهودي لم يكن مواتياً[389]. فمع قبولهم الظاهري بالنبي كحاكم مجاراة للسياق العام (قبول

(389) بعض المصادر الإسلامية تقرأ مسألة تحويل القبلة في هذا السياق؛ فتوجيه القبلة إلى بيت المقدس لم يبدأ في مكة؛ بل في المدينة، من أجل تأليف قلوب اليهود. انظر: الطبري، 2، ص477. وانظر: تأريخ الخميس، 1، 367. والفكرة الشائعة =

الأوس والخزرج) أخذت مواقفهم العدائية تنكشف تدريجياً. لم يكتف اليهود برفض الدخول في الإسلام (حيث النبوة لا تكون إلا في بني إسرائيل)، بل اتخذوا حياله مواقف مناهضة من خلال التحالف مع القوى المناوئة له في محيط المدينة وخارجها. وأيضاً -وهذا بالغ الأهمية- من خلال الدخول مع النبي في مجادلات أو معارك لاهوتية استهدفت إحراجه والتشكيك في مقولاته الدينية، وخصوصاً تلك التي تنتمي إلى منطقة التاريخ الهاجادي، وتتضمن أخباراً ومصطلحات عَدَّها اليهود مقتبسة من ديانتهم بشكل غير صحيح[390].

فترة الملاينة المتبادلة لم تدم طويلاً. فحملة الهجاء الموجهة إلى اليهود تظهر في سورة البقرة، وهي السورة المدنية الأقدم بحسب غالبية المصادر (الوقائع التي تتناولها السورة كواقعة تحويل القبلة تشير إلى النصف الأول من العام الثاني للهجرة قبل موقعة بدر)[391]. الصدام العنيف مع اليهود جرى،

= في المصادر الاستشراقية هي أن «سبب تحويل القبلة يعود إلى الموقع الجديد الذي اكتسبه محمد في المدينة تدريجياً تجاه ديانتي الوحي. فبينما كان يشعر سابقاً بقربه من اليهود والمسيحيين، دفع به فشل دعوته لهؤلاء إلى التفتيش عن صلة أخرى. وقد وجدها أخيراً في "ملة إبراهيم" التي ربطها القرآن ربطاً وثيقاً بالكعبة. وبذلك أصبح مكان العبادة الوثنية مقدساً للإسلام فاستأهل أن يصير مكاناً يستقبله المؤمنون في صلاتهم كما أورشليم بالنسبة لليهود». انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص157.
سبق لي أن ناقشت الحضور الإبراهيمي في السياقين الجاهلي والمكي (الفقرتين 6، 11 من هذا الفصل)، حيث ثبت أن هذا الحضور لم يظهر بشكل جلي صريح إلا في النصوص المدنية. ولكن تقديس الكعبة والبيت الحرام في الإسلام ثابت منذ البدايات المكية، ولم يطرأ في المدينة (راجع الفقرة 11).

(390) للاطلاع على تناول تفصيلي لهذه المعارك، قارن روايات المصادر الإسلامية في التفسير والأخبار، والدراسة المبكرة التي قدمها جايجر: (Judaism and Islam)، وخصوصاً: (The first section: Did Muhammed wish to borrow from Judaism).

(391) قارن الطبري، التفسير، والبخاري، كتاب الصلاة، 31، ومسلم، كتاب الصلاة، 50، وموطأ مالك، 68. واليعقوبي، تاريخ، 2، ص42، وابن الأثير، «نهاية»، ج2، ص88.

بعد نزول سورة البقرة، على فترات متقطعة (مع بني قينقاع في السنة الثانية بعد بدر، وبني النضير في السنة الرابعة، وبني قريظة في الخامسة، وخيبر في السابعة) ولكن الجدل الكلامي ظل متواصلاً حتى الإجلاء الأخير.

تتضمن السورة قطعة طويلة جداً (من الآية 40 حتى الآية 123) تتناول بني إسرائيل ويهود المدينة بما هما شعب واحد ممتد تاريخياً. وفيها يكاد يظهر بنو إسرائيل كأمة عاصية بطبيعتها أو كشعب مفطور على خصائص مناقضة للإيمان. وهو تصوير ينطوي على معنى إثني مقابل للمعنى الذي افترضه العبريون أنفسهم. يبدأ النقد بوتيرة هادئة نسبياً تذكر بني إسرائيل (مخاطبين في يهود المدينة) بنعمة الله التي أنعمها عليهم (40)، وتدعوهم إلى الدخول في الدين الجديد الذي جاء مصدقاً لما معهم (41)، وتقر صراحة بالعلاقة الخاصة التي كانت تربطهم بالله الذي فضلهم على العالمين (47). وتتصاعد حدة النقد حتى تصل إلى اتهامهم بقتل الأنبياء، ومن ثم لعنهم ووصمهم بالكفر (88-90)، ثم تنبه النبي إلى أنهم لن يؤمنوا له حتى يتبع ملتهم (120). ومع ذلك فهي تعود فتشير إلى بعض أهل الكتاب الذين آمنوا بالإسلام: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [البَقَرَة: 121]، وتعود إلى تذكيرهم بنعمة الله وتفضيله لهم (122)، وتحذرهم من يوم القيامة (123) فيما يبدو حضاً على الدخول في الدين من جديد.

ومن اللافت أنّ هذه القطعة تتضمّن آية تبدو مغايرة تماماً للسياق الهجائي الذي تجري عليه، وهي الآية (62): ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾، فهي تضع اليهود والنصارى والصابئين مع الذين آمنوا (المسلمين) في سياق واحد يجعل العبرة عند الله بالإيمان والعمل الصالح (الأخلاقي). وهي صريحة في نفي الكفر الذي يخلد في النار عن أصحاب الديانات السماوية التي تؤمن بالله والقيامة. وذلك إذا ما صرفنا النظر عن

التفسيرات التي ستعطى لهذه الآية في زمن التنظير الكلامي اللاحق، والتي ستصرفها في التواءٍ ظاهر عن معناها المباشر البالغ الوضوح[392].

ليس ثمة ما يحدّد زمن نزول هذه الآية بالنسبة إلى بقية الآيات (ترتيب الآيات داخل السور خضع لعمليات تعديل متعددة، بحيث وضعت آيات متأخرة في سور متقدمة، وآيات متقدمة في سور متأخرة، بما في ذلك آيات مدنية في سور مكية، وآيات مكية في سور مدنية)[393]. ويجوز افتراض ورودها في سياق استرضائي سابق. ولكن اللافت أنّها وردت مرة أخرى في سياق هجائي مماثل في سورة المائدة (الآية 69) وهي من السور المتأخرة، مما يوجه النظر إلى عمليات الترتيب التي تعرضت لها الآيات داخل السور في زمن النبي وفي مراحل الجمع اللاحقة، ويوجه النظر أيضاً إلى الخصائص البنيوية للسورة القرآنية كنص «طويل» ولكنه منجم، لا يقوم على فكرة «الوحدة الموضوعية» التي يعتنقها التفكير اللغوي المتأخر[394]. وفي هذه الحالة يمكن -ببساطة- تسكين الآية في خانة العام القرآني الذي يشير إلى الدين المطلق بما هو الإيمان والأخلاق (العمل الصالح).

---

(392) قارن مثلاً: تفسيرات الطبري، والرازي، والطبرسي. ويورد الطبري عن ابن عباس أن الآية منسوخة بآية ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عِمرَان: 85]، ومفاد ذلك أن ابن عباس كان يفهم الآية بمعناها المباشر البالغ الوضوح. ومع ذلك فهو ينتهي، من خلال النسخ، إلى تعطيل دلالتها التسامحية، وهي النتيجة التي ذهبت إليها التفسيرات التقليدية بشكل مباشر.
المعنى المباشر للآية هو الذي يتوافق مع جوهر الدين في ذاته بما هو الإيمان والأخلاق.

(393) انظر: الزركشي، البرهان.

(394) منذ الطبري تبذل الأعمال التفسيرية الكثير من الجهد للوقوف على علاقات ربط منطقية في ترتيب الآيات، وأحياناً في ترتيب السور، انطلاقاً من الفكرة السائدة بأن ترتيب المصحف العثماني عمل توقيفي منزل. ويظهر هذا التوجه بشكل أوضح في كتب التفسير المتأخرة والأقل نقلية (انظر مثلاً: الرازي، مفاتيح الغيب). وفي كثير من الحالات تقدم تأويلات مفتعلة وتحكمية.

بوجه عام، يدعو نسق الآيات في سورة البقرة، (ومجمل التناول القرآني)، إلى مناقشة العلاقة المعقدة بين الإسلام واليهودية، انطلاقاً من العلاقة القلقة بين النبي واليهود في المدينة. الآيات تحمل معاني متقابلة ومتداخلة معاً (من الحب والكراهية، والقبول والنفور، والتوافق والاختلاف). كان هذا في الواقع انعكاساً لوجهين متقابلين: التوافق على مستوى اللاهوت، والتنافر على مستوى الموقف السياسي. لاهوتياً، ليس ثمة فارق جوهري في الأصول الأولية للتصور الإلهي وطبيعة الوحي. وقد تبنى الإسلام رواية التوراة حول الأنبياء وتاريخ التدين التوحيدي، الذي ينطلق من البدايات الإبراهيمية. ولكن الموقف السياسي سيترك أثره بالضرورة على شكل العلاقة بين الإسلام واليهودية كديانتين نتيجة لتسجيله في النص. العداء، الذي كان موجهاً إلى اليهود بسبب ممارساتهم السياسية، سيتحول إلى اليهودية بشكل آليّ معروف في تاريخ التدين (يصعب على العقل الديني العامي الذي يقرأ النصوص المخاصمة لليهود أن يفرّق بين اليهود واليهودية).

تمّت ترجمة الموقف السياسي إلى موقف ديني. وهذا يبدو جلياً حين نقارن لغة النصوص مع اليهود ﴿أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [المَائدة: 82] بلغتها مع المسيحيين ﴿أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [المَائدة: 82]، رغم عمق الخلاف اللاهوتي مع المسيحية التي تقول بالثالوث الإلهي (وهو شرك محض بالمقاييس الإسلامية). فخلافاً لليهود، لم يمثّل المسيحيون في المدينة كياناً سياسياً معارضاً للنبي على المستويين السياسي العسكري والديني.

في علاقة النبي باليهود في المدينة يتداخل السياسي مع الديني إلى حد الاختلاط. المشكل النظري لليهود مع النبي لم يكن ينصب على اللاهوت البحت (التصور الإلهي)؛ بل على نبوة محمد. وهذه مسألة لا يستطيع العقل اليهودي التعاطي معها بعيداً عن المعنى الإثني، الذي ظلّ يوجه المعنى الديني منذ بداية التجربة العبرية، فالنبوة لا يمكن تصورها خارج شعب إسرائيل.

في المقابل، وبسبب رفض نبوة محمد، عُدَّ اليهود كفاراً، رغم إيمانهم بالله كما يؤمن النبي. المسألة، إذاً، ليست الإيمان بالله الواحد؛ بل يشترط أن يتمّ هذا الإيمان من خلال بوابة بعينها هي البوابة الخاصة بكلّ ديانة (بوابة هذا النبي المؤسس بالذات). بالنسبة إلى كلّ ديانة لا ينفع الإيمان بالله إذا جاء من غير طريق المؤسس (سواء من طريق ذاتي أم من خلال نبي لاحق) هذا المعنى هو الذي يكشف عن الديانات بما هي تدينات؛ أي ممارسات متنوّعة للفكرة المطلقة التي تمثّل الدين في ذاته؛ ممارسات تاريخية تصدر عن اجتماعيات محلية متعددة. الفكرة المطلقة الإلهية هي الدين، وكل ما سوى الفكرة المطلقة اجتماعي تاريخي.

المبحث الثاني
اللاهوت يتطور
من التأسيس إلى التجميد

موضوع هذا المبحث هو «واقعة التطور» في بنية اللاهوت الإسلامي، بما هي، في حد ذاتها، واقعة كاشفة عن معنى اجتماعي تاريخي صريح. ما ملامح هذا التطور؟ وكيف أخذت تتشكل تدريجياً كرد فعل لتغيرات الاجتماع السياسي والثقافي بعد وفاة النبي المؤسس؟

تمهيد

تاريخياً، لم تكن بنية الديانة تنغلق بوفاة المؤسس الأول؛ بل كانت تظل مفتوحة لفترة زمنية لاحقة تتفاوت في طولها من ديانة إلى أخرى، حيث تسفر ممارسات التدين في الجيل التالي عن تراكمات إضافية تنضم إلى منطوق الديانة[395]. في غضون هذه الفترة يجري اعتماد الصيغة النهائية «للنص»

(395) بخصوص التضخّم في البنيتين اليهودية والمسيحية قبل مرحلة التجميد، انظر كتابي: الدين والتدين، ص12- 21.

=

الأصلي، وتستحدث صيغ «نصوصية» جديدة. وبنهايتها كانت الديانة تتحول عن خصائصها المبكرة ذات الطابع الشخصي والبسيط إجمالاً، إلى منظومة أو منظومات واسعة، مكتوبة ومدعمة بتأصيلات نظرية مركبة. معنى ذلك أنّ كلّ ديانة لم تكن تمرّ بمرحلة تأسيس واحدة كما توحي المقولات المدرسية؛ بل بمرحلتين تأسيسيتين: «التدشين» ثمّ «التدوين»، قبل أن تبدأ مرحلة «التجميد»، حيث تفرض الديانة ذاتها في صور مذهبية متعددة كنسق تدين جماعي مغلق[396].

= وفي اليهودية بوجه خاص، راجع الفصل الأول من هذا الكتاب، الفقرات (22-25)، وكذلك الفصل الثاني، الفقرات (9-19).

(396) الديانة بهذا المعنى ليست مرادفة للدين (المطلق الإلهي الذي ينحصر في الإيمان بالله والأخلاق الكلية)؛ بل هي نمط تدين يتكوّن فيه المطلق الإلهي بلون المحيط الاجتماعي.

كقانون اجتماعي ضروري، إنّ المؤثرات البيئية ونزوعات الروح الفردي، التي تفرض بصمتها في مرحلتي التأسيس الأولى والثانية، لا تكفّ عن العمل بعد إغلاق الديانة والدخول في مرحلة التجميد، ولكنّها تشتغل بإيقاع أبطأ، بسبب الضغوط الناشئة عن واقعة التجميد، حيث يلتحم مفهوم «المقدس» ومفهوم «العرف» في سبيكة سلطوية جامعة. لقد تكرّس هذا المعنى تاريخياً من خلال الشكل الجماعي، الذي جرى فرضه كنمط حصري للتدين، فعبر تحالف المؤسسة الدينية والدولة، ركبت الديانة وضعية الاجتماع الجاهزة وظلت تهيمن عليها.

كان ثمة على الدوام فضاء اجتماعي (مجتمعي) خام. ولكن وعيه بذاته في مواجهة الفضاء الديني ظلّ غائباً أو ضعيفاً طول العصور السابقة على الحداثة.

وعلى المستوى الفردي، ساهم نمط التفكير الذاتي المثالي، الذي كرّسته التقاليد اليونانية، في تصعيد الوعي النظري الفرداني مقابل أنساق الاحتواء الجماعي التقليدية (العشيرة-القبيلة-الدولة) التي ظلت تطغى على استقلال الذات. خطا الوعي الفرداني خطوات واسعة خارج سلطة «الجماعة» على صعيد التفكير وفي الاجتماع السياسي، ولكنه لم يستطع أن يفرض ذاته بقوة في منطقة الدين، بسبب سلطة المؤسسة الدينية التي تحولت بدورها إلى مظلة احتواء جماعي قابضة وقريبة من سلطة الدولة.

في البداية، كقانون عام، تتأثّر بنية الديانة بمعطيات المحيط الاجتماعي المزامنة لها، قبل أن تبدأ تدريجياً فعل التأثير في المحيط الاجتماعي. ولكن النتائج التي تترتّب على هذا التأثير الأخير سرعان ما ترتدّ من جديد على بنية الديانة، حيث يصير المحيط راغباً في التعبير عن نفسه بشكل ديني، وهذا ما تعكسه مرحلة التدوين، التي تمثّل بالنسبة إلى كلّ ديانة لحظة التوهج القصوى.

انغلقت مرحلة التدوين في الإسلام على بنية لاهوتية واسعة لا تتطابق تماماً مع البنية التي تركها المؤسس. لا أشير إلى تضخم حجم المادة اللاهوتية، وتغيّر منهج التعاطي معها بفعل التنظير الجدلي والتوليد الكلامي فحسب؛ بل إلى فروق موضوعية تتعلّق بالمفاهيم الأساسية في اللاهوت: الله، الوحي، النص.

كانت دفعة التأسيس الأولى قد أطلقت موجة توتير عالية في عوامل الاجتماع المحلية والإقليمية أسفرت عن جملة من التداعيات السياسية والثقافية في مقدمتها: نشوء الدولة (الذي طبع الإسلام منذ البداية بطابع اجتماعي صريح)، والفتوح العسكرية (التي كرّست ربط الدين بالقوة، وأفرزت تعدّدية ديموجرافية مؤثرة)، والصراع على السلطة (الذي أفرز تعددية سياسية تحولت إلى تعددية دينية مذهبية) وأخيراً، تفاقم نمط التفكير النظري والروحي (الذي استفزّه حضور نصّ مكتوب، وأدى في سياق الشحن السياسي إلى تبلور «الكلام» كتنظير جدلي لمقولات الفرق، كما أدى إلى إطلاق «التصوف» كتيار مستقل، يعبّر عن النزوع الطبيعي للتدين لدى الروح الفردي، ويشتغل من خارج النسق المؤسسي[397].

ومع التنبيه إلى التفاعل الضروري بين هذه التطورات داخل السياق الاجتماعي العام، تبرز نتائج الانشقاق السياسي بوصفها المثير الأول بين مثيرات التطور في بنية الديانة ككل، وفي بنيتها اللاهوتية بوجه خاص. عن

(397) انظر: الدين والتدين، الفصل الثاني، ص352 وما بعدها.

الصراع السياسي تداعى الانشقاق المذهبي، وهو، في حدّ ذاته، واقعةٌ تشير إلى تصعيد لاهوتي، ولكنّها -فوق ذلك- أسفرت عن تطوّر محدد وجسيم في مفهوم الوحي ومفهوم النص. لقد ولد الكلام الإسلامي من رحم الانشقاق السياسي، فالمسألة لم تبدأ بتأملات نظرية حيادية ساقت إلى انحياز مذهبي؛ بل بدأت من الانفجار السياسي الأول، الذي أنتج مواقف حزبية ثلاثة جرى التعبير عنها نظرياً. هذا التعبير هو الذي أطلق وشكل الخطوط العريضة للمدونة المكتوبة التي ستقرأ تحت عنوان «علم» الكلام.

لاحقاً، وبفعل التفاقم الضروري للتفكير الديني الذي يحفزه حضور نص مكتوب، وبتأثير الاحتكاك الثقافي، ستظهر الفِرق والتيارات الكلامية «البحتة»، التي تفكر في اللاهوت بشكل نظري مطلوب لذاته. ولكنها ظلت مشدودة إلى خلفيات التأسيس السياسي، بحيث توزعت انحيازاتها على الفرق المذهبية الرئيسية الثلاث، وتقاطعت معها في خطوطها التفصيلية.

فيما يأتي سنرصد الفوارق التي طرأت على المفاهيم الأساسية في اللاهوت بعد مرحلة النبي. وسأبدأ بمفهومي «الوحي والنص» اللذين طالهما التطور بشكل أوضح، وفي وقت مبكر، قياساً إلى مفهوم «الله» وهو المفهوم الرئيسي الذي تعرض إجمالاً لتطورات أقل جسامة، إذا ما قصرنا دائرة الرصد على مدونة الكلام المدرسية، واستبعدنا التصوف وبعض أنماط التفكير الفلسفي المحدود التأثير.

تطور مفهومي الوحي والنص

-1-

من الانشقاق السياسي إلى المذهبية

انكشف الانفجار السياسي الأول عن فرق رئيسية ثلاث هي بعينها ما سيصبح المذاهب الإسلامية الرئيسية الثلاثة: السنّة ممثلة الدولة المتغلبة، والشيعة ممثلة المعارضة العلوية، والإباضية وريثة معارضة الخوارج. في أيّ

قراءة تاريخية، تظهر أسبقية السياسي على المذهبي، زمنياً وموضوعياً، ومن السهل تتبع الأصول السياسية للمذاهب الثلاثة وهي تتوارى في كتب الكلام والفقه خلف التأصيلات النظرية و«النصوصية» التي لجأت إليها الفرق لتديين دعاواها السياسية.

عبرت كل فرقة عن نفسها دينياً بإسناد مواقفها مباشرة إلى الله (الوحي)؛ أي تأسيسها على «نص». وكان مفهوم النص قد اكتمل حضوره تقريباً في المحيط الإسلامي بعد عملية الجمع العثماني التي أنشأت المصحف، وحولته إلى موضوع للمعرفة، حيث تكرّس القرآن كـ «كتاب» يتوافر على سلطة معرفية وتكليفية مطلقة، وتبلور الوعي النظري بالنص كوعاء ضروري للمعنى الديني[398].

في البداية لجأ الفرقاء المسلمون إلى القرآن بما هو المادة النصية المتاحة، ومن هنا ظهرت مبكراً أهمية التأويل كآلية للمواجهة يجري من خلالها إسقاط الأغراض السياسية على النص. وهو ما نقرؤه في المعارضة

(398) في التفكير الديني المنظم يرتبط مفهوم النص بمفهوم الوحي (كلام الله)، ومفهوم المقدس (سلطة معرفية ذات مضمون تكليفي)، ومفهوم الكتاب (اللغة المدونة)، فهو في النهاية وحي ملزم مدون. الوعي بمفهوم النص لا يكتمل في مرحلة التدشين الشفوية غالباً؛ بل في مرحلة التدوين: حيث يتحول النص، وقد صار موضوعاً للمعرفة، إلى معطى نهائيّ مقدس لا في مضامينه الموضوعية فحسب؛ بل كذلك في هيئته البنيوية، وحيث يتجرد النص من ملابسات التنزيل التاريخية ليتحول بجميع أجزائه إلى مقولات مطلقة.
في هذه النقطة يكمن الفارق بين الإحساس بالنص في مرحلة الوحي المفتوح من موقع المعايش للأحداث والوقائع؛ حيث يبدو النص جزءاً من الواقع، والإحساس بالنص من موقع البحث المعرفي في وثيقة مرجعية هي في النهاية جسم لغوي. بالوصول إلى هذه النقطة يكتمل الوعي النظري بمفهوم «النصوصية».
«حتى فيما يتعلق بالقرآن، احتاج مفهوم "النصية" إلى بعض الوقت كي يتبلور في صيغته الفنية المعروفة في تاريخ التدين؛ أي كمرجعية مسمّاة، ذاتية الإلزام، بقوام لغوي مجرّد عن تاريخ الوقائع». انظر: الدين والتدين، ص393-396.

المبكرة التي أطلقها «قراء» الكوفة ضد سياسات عثمان المالية والإدارية، وهي معارضة ذات أبعاد قبلية موجهة ضد هيمنة قريش على السلطة، وفي مجادلات الخوارج حول التحكيم ثم حول التكفير، وفي مجادلات علي مع معاوية حول استحقاق الحكم، وفي مجادلات معاوية مع أبناء الصحابة حول توريث يزيد. في هذه المرحلة، حيث كان الصراع السياسي في أهدافه ووسائله أقرب زمنياً إلى ملابسات النص الأصلي، كان هذا النص كافياً لتغطية الرؤى والتطورات المتباينة.

في المرحلة التالية، حيث ساهمت عوامل متعددة في تكريس الصراع وتوسيع نطاقه (أطرافه، أغراضه، وأدواته)، ظهرت «حاجات» سياسية جديدة بمفاهيم ومفردات مختلفة، لا يكفي النص الأصلي لإشباعها ولو من خلال التأويل. وهنا تبرز فاعلية «التنصيص»؛ أي اصطناع نصوص جديدة بغرض تسكين هذه المفاهيم والمفردات في إطار ديني ملزم[399]. كان على التشيّع أن يجد وعاءً نصياً -لم يوفره القرآن- للصلاحيات التي أراد إسنادها إلى منصب «الإمام»، وهي صلاحيات تقوم على استصحاب وظيفة النبي الدينية الإرشادية، ما يعني استمرار الوحي بعد وفاته وإن بكيفية مختلفة، من خلال فكرة «العصمة». وهو معنى ينطوي على تطوير صريح في مفهوم الوحي، الذي ظلّ سائداً طول القرن الأول. وكان على الفريق المقابل، الذي سيُعرف لاحقاً بأهل السنة والجماعة، والذي يفكر من خلال الدولة، أن يواجه هذا الانشقاق اللاهوتي الصريح من قبل التشيّع الإمامي، إضافة إلى انشقاق الخوارج الذي حمل -وإن بحدّة أقل- تصعيداً لاهوتياً يتعلق بشروط الإيمان. بالقياس إلى الكتلة المركزية، بدا انشقاق الخوارج اختلافاً في الدرجة، على

(399) بالطبع، لم يتراجع دور التأويل؛ بل تزايدت مساحته، ولكن سيجري تقديمه من خلال الروايات «المرفوعة»؛ أي من خلال التنصيص. لمقاربة تفصيلية في عملية التنصيص الإسلامي، السياسي خصوصاً. انظر كتابي: السلطة في الإسلام - نقد النظرية السياسية.

عكس التشيع الذي تطور مع الإمامية بشقيها إلى اختلاف نوعي هيكلي يتعلق بمفهوم الوحي ومفهوم النص.

إجمالاً، كان على النصّ، بعد إغلاقه بفترة قصيرة، أن يواجه محيطاً اجتماعياً أوسع، بمؤثرات بيئية أكثر تنوعاً وأسرع إيقاعاً، إلى الحدّ الذي فرض عليه أن يعود فتنفتح أبوابه من جديد أمام التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية، التي تريد أن تعبر عن ذاتها -الآن- تعبيراً دينياً. بدأ النص المتاح (القرآني) أضيق مساحة من حجم التطورات اللاهوتية التي أسفر عنها التمذهب من جهة، ومن حجم التطورات التشريعية التي أسفر عنها التوسع الجغرافي من جهة ثانية، كان ثمّة حاجة إلى نصوص إضافية لتستوعب فائض الحركة المتوترة للاجتماع وهو في حالة التدين القصوى.

تفاقم الطلب على الروايات الأحادية، وخصوصاً من قبل الطرفين الأساسيين في المواجهة السياسية (الكتلة المركزية والتشيع الإمامي)[400]، وجرى تصعيد قيمتها الاحتجاجية إلى موقع النص. وبالنتيجة صرنا حيال بنية نصية جديدة تضم، إلى جانب القرآن، مجموعتين هائلتين من الروايات الأحادية؛ الأولى: سنية ينتهي إسنادها إلى النبي، والثانية: شيعية ينتهي إسنادها إلى أئمّة أهل البيت المعصومين كالنبي. ويعني ذلك حرفياً أننا صرنا حيال نصين كاملين «مستحدثين» كلّ منهما أكبر حجماً من القرآن ومكافئ له في الحجة.

(400) «بالنسبة إلى الخوارج ظلّ النص القرآني كافياً للتعبير عن مقولاتهم التي اتّسمت بالبساطة والمبدئية. فرغم أنّهم كانوا الأسبق في عملية الانفجار السياسي الذي تداعت عنه المذهبية، لم تتوافر لديهم الحاجة إلى نص إضافي كما توافرت لدى الفرقتين الأخريين، وكانوا الفرقة الأقلّ إسهاماً في عملية التنصيص الكبرى التي شهدها تاريخ الإسلام في القرن الثاني. بوجه عام لم يسهب التدين الإباضي (الوريث المعتدل لانشقاق الخوارج بعد انسحاب الأزارقة والصفرية) في طلب الحديث بالنهم المعروف شيعياً وسنياً، ولم يعتمد عليه، كمصدر أساسي، في بناء دعواه الكلامية التي لم تتطوّر كثيراً عن بداياتها المبكرة.

اشتغلت الروايات الأحادية -إذاً- كحوامل نصية لمقولات ومفاهيم لاهوتية جديدة[401]، ولكن ما أريد مناقشته هنا، كتطور لاهوتي جسيم، هو واقعة «استحداث» النصين في حد ذاتها، من حيث هي تعني شيعياً: تمديد زمن الوحي بعد النبي عبر الأئمة المعصومين من «العترة» (عملياً إلى زمن الغيبة الكبرى (329هـ)، ونظرياً إلى وقت ظهور المهديّ في نهاية العالم)؛ أي تأبيد الوحي، ومن حيث هي تعني سنياً توسيع مساحة النص، بأثر رجعي، بعد إغلاق الوحي، عبر إنشاء مفهوم «السنّة».

-2-

التطور الشيعي
النبوة - الوحي - النص
التحول الإمامي

طوال القرن الأول ظلّ المفهوم السائد هو انغلاق الوحي بعد وفاة النبي، باعتباره الوسيط الوحيد مع الله، الأمر الذي يعني ضمنياً انتهاء الحاجة إلى وظيفة الإرشاد النبوي الشخصية اكتفاءً بالهدى الذي يحمله القرآن[402].

(401) اتسعت المدوّنة الروائيّة لتغطية التصورات اللاهوتية لدى المذاهب المتباينة، بما في ذلك التصورات الصوفية التي صارت تستند إلى تأسيسات حديثية (انظر كمثال حديث الأبدال عن ابن مسعود، الذي شرحه ابن عربي في الفتوحات المكية. وهو مرويّ في المسند، وصحّحه السيوطي، وكذلك عن ابن نعيم، وابن عساكر، والطبراني). ولكنها خضعت، لدى كلّ مذهب، لعملية توظيف انتقائية استخدمت فيها آليات التحديث وقوائم الرجال المركبة أصلاً على معايير مذهبية.

(402) لم تظهر المسألة على هذا النحو في مجادلات القرن الأول المبكرة، حيث لم تكن وظيفة الإرشاد الديني بعد النبي مطروحةً للنقاش. الأمر الذي سيظهر مع التبلور النظري للتشيع الإمامي بدءاً من القرن الثاني. عند نهاية القرن الأول كان القرآن هو الصيغة الحصرية «للنص» الذي كان يتكون كمفهوم نظري بعد عملية =

ويسري هذا التعميم على دوائر التفكير الديني المتباينة في هذه المرحلة بما في ذلك التشيع، الذي لم يكن قد انسلخ تماماً كمذهب نظري مستقلّ عن التيار العام[403]. أعني لم يكن قد توصل بعد إلى مفهوم «الإمامة الشاملة»،

= الجمع العثماني، ولم يكن مصطلحا «السنة» و«العترة» قد ظهرا بعد كمفهومين نصيين. لاحقاً بعد ظهور الإمامية سيجري توظيف هذين المفهومين في الجدل النظري بين الفريقين حول وظيفة الإرشاد الديني بعد النبي: في المفهوم الشيعي يؤديه العترة، وفي المفهوم «السني» تؤديه السنة. وسيظهر ذلك في شكل حديثين مرفوعين إلى النبي، كلاهما محمول على إسناد «صحيح» بالنسبة إلى كل فريق «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله وسنتي» مقابل «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

(403) في مرحلة التنظير المذهبي، تعيد الفرق إسناد مقولاتها، عبر التنصيص، إلى الوحي المطلق؛ أي إلى لحظة التأسيس، نافية عنها صفة الحدوث التاريخي، يدور الجدل بين «مفاهيم» مجردة من ملابساتها الزمنية. ويرتدّ ذلك على مسألة «التأريخ»، حيث تعيد كلّ فرقة كتابة تاريخ مرحلة التأسيس وفقاً لرؤيتها الكلامية. والنتيجة: روايات متعددة مع إنكار متبادل.

إجمالاً، سينكر الكلام الشيعي المتأخر تفسير التشيع تفسيراً تاريخياً يرجع به إلى الانشقاق السياسي وتداعياته التي ساقت إلى كربلاء (نقطة التحول الأهم)، وسينكر بالتالي فكرة «المفهوم السائد» طوال القرن الأول، بوصفه مفهوماً «سنياً» روجته الرواية المقابلة.

المشكل في النهاية -وهو متكرر في التراث التوحيدي العام- مشكل «منهجي» ناتج عن استبعاد القراءة «التاريخية»، التي تستند إلى آليات توثيق حيادية لصالح القراءة «الكلامية»، حيث يجري التعاطي مع المسألة الدينية، كما هي في كتب الكلام والفقه؛ أي بعد تحولها إلى مفاهيم وأفكار مجردة عن سياقات مجتمعية تاريخية كانت ملابسة لها وأنتجتها في الواقع.

من دون القراءة التاريخية لا يمكن الوقوف على عمليات «العكس التاريخي»؛ أي تسكين الوقائع بأثر رجعي في مراحل تاريخية أسبق، من خلال «النصوص» المحصنة نقدياً، بغرض تغطية الرؤى اللاهوتية.

يعتمد الطرح الكلامي أساساً، على آلية التسليم الإيماني المسبق، وهي آلية متساهلة في طلب التوثيق، ولا تنتج من ثمّ خارج نطاقها الخاص بالديانة أو =

الذي ابتكره محمد الباقر قرب نهاية القرن، وتجذّر حضوره بفعل النشاط التنظيري والتنظيمي لجعفر الصادق في النصف الأول من القرن الثاني، الذي يقول بامتداد الوظيفة الإرشادية للنبي من خلال «الأئمة» الذين ورثوا صلاحياته وخصائصه الدينية من العلم الإلهي إلى العصمة والوحي، إلى جانب سلطته الدنيوية. من السهل قراءة هذا التحول المفهومي في لحظة الباقر -كسائر التحولات النظرية في مسار التشيع- قراءة سياسية[404].

كردّ فعلٍ للعنف الأموي في كربلاء، تراجع العلويون إلى المدينة بقيادة علي بن الحسين (زين العابدين)، الذي أعلن خضوعه الكامل للسلطة الأموية، وانكبّ على العبادة والتأمّل، ناهياً عن ممارسة أيّ شكلٍ من أشكال الخروج على الدولة. ومع ارتخاء القبضة الأمنيّة، والتفاف الأنصار، توافرت لعلي بن الحسين «مكانة دينية» مرموقة تنطوي على نوع من السلطة الروحية. بالتوازي مع ذلك كان التشيع في الكوفة يتحول من «حالة» تعاطف وجداني

= المذهب (راجع إجمالاً كتابي: السلطة في الإسلام، المبحث الخاص بالتنصيص السياسي. وفي عمليات العكس التاريخي في العهد القديم. راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب، الفقرة 23).

(404) في كتابي: السلطة في الإسلام - نقد النظرية السياسية، قدمتُ قراءة موسعة في نشوء وتطور التشيع بما هو منتج سياسي مباشر لا يمكن تفسيره خارج تداعيات الصراع المبكر على السلطة في القرن الأول، وعلاقات الدولة بالمعارضة طوال القرنين التاليين، وفي هذه القراءة كان من السهل تتبع المفاهيم النظرية للتشيع، وهي تتولد تباعاً من رحم الوقائع والتطورات السياسية، قبل أن تعود فتظهر في شكل أحاديث (نصوص) مرفوعة ومدبجة إسنادياً، ليجري توظيفها في عمليات التنظير الجدلي التي تواصلت في مواجهة التيار العام («السني») والخوارج من جهة، وتيارات الانشقاق الداخلي التي صار يفرزها التشيع من جهة ثانية.
لتتبع المسار التفصيلي للتشيع النظري بالتوازي مع التطورات السياسية والثقافية، انظر: نقد النظرية السياسية، الفصل الثالث-الثيوقراطية المؤجلة. وانظر: السلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المباحث الخاصة بالتنصيص السياسي.

مشبوب إلى «حركة» معارضة سياسية وعسكرية توجهها قيادات غير علوية. ولكنها ظلت تعاني من القمع الأموي، وتعرضت لسلسلة متواصلة من الهزائم والانكسارات بدءاً من حركة «التوابين»، التي رفعت شعار الثأر لمقتل الحسين، إلى حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي أعلن ولاءه لمحمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية)، حتى الحركة الكيسانية التي تعددت تياراتها، وقالت بتعاقب الإمامة في أبناء علي الثلاثة: محمد، والحسن، والحسين.

ومع ذلك، أدى هذا النشاط الحركي إلى إيقاظ الطموحات «السياسية» الكامنة داخل البيت العلوي بعد وفاة علي بن الحسين. وظهر ذلك في تيارين متعارضين:

الأول: تيار زيد بن علي، الذي نادى بالخروج المسلح على الدولة، وتجادل مع الباقر (والصادق) حول فكرة «الإمامة الموازية» أو «الإمامة الروحية»، معتبراً أن السلطة هي جوهر الإمامة، وأنّه لا معنى للقول بإمام لا يحكم. وهو ما أدى بزيد إلى الدخول في معركة مع الجيش الأموي انتهت بهزيمة جديدة للحركة الشيعية.

الثاني: تيار الباقر، الذي كان أكثر وعياً بموازين الواقع السياسي وحجم القوة الأموية، واعتبر أنّ الإمامة «منصب» يثبت للإمام بالوصية، ولو لم تتوافر له السلطة الفعلية. وقد ساهم جدله مع زيد في بلورة أفكاره النظرية، وخصوصاً فكرة النص على الوصية، وفكرة التقية والانتظار. موضوعياً، كانت نظرية الباقر في «الإمامة الشاملة» تصعيداً مقنناً للمكانة المعنوية التي أحرزها والده علي بن الحسين، ولموقف المعارضة الصامتة الذي أصرّ عليه طيلة حياته، وكانت في الواقع نوعاً من رد الفعل التعويضي لحالة العجز والإحباط، التي انتهت إليها الحركة الشيعية عند نهاية القرن الأول.

مثَّل ظهور الباقر على مسرح الأحداث نقطة التحول الأهم في مسار التشيع، ومثَّل بالتالي نقطة تحول بارزة في مسار التدين الإسلامي العام. فقد

قدّم طرحاً جديداً بمعنى الكلمة لم يؤدِّ فقط إلى تعميق المعنى السياسي للمفاهيم السابقة، وإضافة المزيد من المفاهيم الفرعية؛ بل استحدث رؤية كلية شاملة (فوق سياسية) تنطوي على تطور جذري في منطوق الدين كما عرضه القرآن، وعرفه المسلمون طوال القرن الأول: الإمامة منصب ديني يجاور منصب النبي ويتممه. فضرورة الإمامة تقوم على ذات الأسباب التي اقتضت ضرورة النبوة، ولذلك فهي ركن من أركان الدين، وهي توقيفية لا تثبت إلا بنص متصل الإسناد إلى الله. لم تعد الإمامة مسألة تتعلق بالخلافة والدولة فحسب؛ بل أساساً بالهداية والإرشاد، فوظيفة الإمام أوسع من صلاحية السلطة والحكم، الذي قد يتحقق أو لا يتحقق، دون أن يغير ذلك من حقيقة ثبوتها له وقيامه بها. هنا. لم يعد التشيع مجرد حركة سياسية تستهدف رفع الظلم أو إسقاط الحكومة الظالمة، بل حركة تصحيحية ترمي إلى تحقيق ماهية الدين. الإمامة لا ترادف الخلافة، والإمام لا يعادل الخليفة بالمعنى «السني»؛ بل صفات الإمام بحكم وظيفته هي صفات الأنبياء من العلم الإلهي، والاتصال بالوحي، إلى العصمة من الإثم والخطأ[405]. التطور الذي حملته الرؤية الإمامية طال ثلاثة من المفاهيم الأساسية في قانون الإيمان الإسلامي:

1- النبوة: صارت بحاجة إلى متمّم يمتدّ بوظيفتها إلى نهاية الزمان.

2- الوحي: لم يعد مقصوراً على النبي؛ بل صار يحضر -وإن بطرق مختلفة- عبر أكثر من وسيط.

---

(405) «ستفرز التطورات اللاحقة داخل الدائرة الإمامية مفاهيم ومصطلحات انشقاقية جديدة، ولكنها لن تضيف كثيراً إلى صلب الرؤية التي أسس لها الباقر وكرسها الصادق، بما في ذلك مفهوم الحصر الاثني عشري، ومفهوم الغيبة الذي لم يكن دارجاً في مفردات الباقر والصادق، وجرى استخدامه لمواجهة المشكل الناجم عن انقطاع النسل في سلسلة الوراثة العمودية».
لمناقشة تفصيلية حول دور الباقر في تحويل التشيع العام إلى الإمامية، انظر: نقد النظرية السياسية، ص228 وما بعدها.

3- النص: لم يعد منحصراً في القرآن والأحاديث المرفوعة إلى النبي؛ بل أيضاً الأحاديث المرفوعة إلى الأئمة. عصر النص لا ينتهي سنة (13هـ) (بوفاة النبي)؛ بل سنة (329هـ) (بالغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، التي أُعلن عنها من قبل أطراف غامضة. وكان قد أُعلن عن غيبة هذا الإمام في وقت سابق من سنة (260هـ) بسبب المشاكل التي أُثِيرت حول وجوده أصلاً، تحت ضغوط مزدوجة من قبل الدولة (العباسية)، والانشقاق الإمامي الداخلي[406].

(406) انظر: الدين والتدين، ص389-390.
من خلال الروايات المرفوعة إلى الأئمة، تمّ تدريجياً وبأثر رجعي تمرير المفاهيم التي أفرزها التشيّع، والتي لم تكن قابلة للمرور بحسب مادة النص الأصلي كما كان يفهمها القرن الأول. وينطبق ذلك على مفهوم النصية ذاته، بمعنى أن أقوال الأئمة كانت تستخدم للتدليل على حجية أقوال الأئمة.
وفي هذا السياق استدار التنصيص إلى النص الأصلي من خلال التأويل فجرت على ألسنة الأئمة أقوال لا حصر لها في تأويل القرآن تأويلاً إمامياً. وكنت قد ناقشت هذه المسألة بالتفصيل في كتابي: السلطة في الإسلام، حيث وقفت مندهشاً أمام هذا الكم الهائل من الأحاديث الواردة في تأويل القرآن في كتب الإمامية مثل: «الكافي»، و«من لا يحضره الفقيه»، و«التهذيب»، و«الاستبصار»، إلى درجة تشعرك أحياناً وكأنّ القرآن لم يتنزل أصلاً إلا لإثبات إمامة علي وأبنائه، والنعي على المخالفين لهم. انظر، على سبيل المثال، رواية الكليني في «الكافي» عن الباقر في تأويل آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النِّسَاء: 59] والآيات التالية لها. أصول الكافي، الطبعة الإيرانية. ورواية ابن بابويه القمي في «كتاب النصوص» عن الحسين في تأويل آية ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ﴾ [الأنفَال: 75].
بحسب التأويل الشيعي نزل ربع القرآن على الأقلّ في علي وأبنائه من فاطمة. انظر: السلطة في الإسلام - العقل الفقهي، ص212-213. ولاحظ استخدام التنصيص الشيعي لأسانيد «غير شيعية» وتسرب رواياته إلى الكتب السنية. انظر في الصواعق لابن حجر، الباب 9، الفصل 3، حديث ابن عساكر عن ابن عباس: «نزلت في علي وحده ثلاثمائة آية».

-3-

التطور السني

توسيع مساحة النص بأثر رجعي

يشار إلى الشافعي غالباً بوصفه مؤسساً لأصول الفقه السني، وفقيهاً صاحب مذهب من المذاهب السنية الأربعة المعروفة. وهو توصيف صحيح، ولكنّه لا يكشف عن الدور الأكثر جذرية الذي أدّاه الشافعي في تشكيل الصيغة النهائية للديانة، ورسم الخطوط العريضة للتفكير في الإسلام السني. أعني دوره في «إنشاء» مفهوم «السنة»؛ أي استحداث «نص» لم يكن موجوداً بهذه الصفة، من خلال التنظير لسلطة الحديث (روايات الآحاد) كمرجعية مستقلة ومجاورة للقرآن[407]. تبدو الأغراض التشريعية (الفقهية) ظاهرة خلف تراث الشافعي الأصولي، ولكنه كان يمارس نشاطاً تيولوجياً وهو يشتغل على تأصيل الحديث كمرادف لمعنى السنة، وتأصيل السنة كجزء من معنى الوحي[408].

---

(407) تعتمد هذه الفقرة إجمالاً على نقول مستمدّة من كتابي: الدين والتدين - التشريع والنص والاجتماع. انظر الفصل التمهيدي، مصادرات أولية، ص24-26. والفصل الثاني، 374-400.

(408) في تأصيله لروايات الآحاد كمرادف لمعنى السنَّة، اعتمد الشافعي على الإجماع (وهو مصدر غير نصي)، واستند إلى روايات منقولة بخبر الواحد (أي داخلة أصلاً في محل النزاع). انظر الفصل المطول الذي عقده الشافعي في الرسالة بعنوان «الحجة في تثبيت الخبر الواحد»، الرسالة، ص407- 457.
وفي التأصيل للسنة كمرجعية وحي موازية للكتاب، تأول الشافعي مفردة الحكمة الواردة في القرآن على أنها سنة الرسول الواجبة الاتباع: «ذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله». انظر: الرسالة، ص78. وهو تأويل اختزالي غير مباشر سيتم تصعيده إلى مرتبة الوحي الصريح عبر الحديث. انظر رواية الأوزاعي عن حسان قال: «كان جبريل ينزل بالوحي على النبي بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن». انظر: =

ظل القرآن الوثيقة النصية الوحيدة في الإسلام ما يقرب من قرنين. قبل نهاية القرن الأول بدأت حركة الطلب على روايات الحديث ضمن الأخبار المتعلقة بسيرة الرسول وأخبار الصحابة، وأخذت تدريجياً في التكاثر مع الانفصال عن السيرة، حتى بلغت ذروتها عند نهاية القرن الثاني، حيث تحولت على يد الشافعي إلى تكوين نصي مرادف -على وجه الاستغراق- لمعنى السنة، ومن ثمّ إلى مصدر مرجعي مكافئ للقرآن في حجته الإلزامية.

لم يخترع الشافعي مصطلح السنة، ولكنّ تأصيلاته النظرية هي التي جعلت منه «نصاً»، فأعادت بذلك هيكلة البنية الرسمية للإسلام، وحددت المسار الذي سينتهي إليه التدين السني. كان مصطلح السنة أو السنن حاضراً في الاستخدام اللغوي والقضائي بمعنى السوابق التي تتبع لجدارتها بالاتباع. وكانت ممارسات الرسول العملية، التي تناقلها الصحابة والتابعون في المدينة والأمصار الجديدة في العراق والشام، تمثّل الكتلة الرئيسية من هذه السوابق، التي كانت تضم أيضاً فتاوى الخلفاء السابقين، وفقهاء الصحابة، وبعض الأعراف الشفوية المستمدة من التراث العربي. ولكن سوابق الرسول ستحظى تدريجياً بالاهتمام الخاص الذي سيؤدي، مع زيادة الطلب على الحديث، إلى استقلالها عن بقية السوابق (السنن)، ومن ثمّ، إلى اعتبارها دون غيرها موضوعاً «للسنة» كاسم معروف بالألف واللام. كانت السنة تعني: «ما جرى عليه العمل»، وهذا بالضبط هو المصطلح الذي كان مستخدماً للدلالة عليها قبل تأصيلات الشافعي. وهو مصطلح يحمل معنى التواتر العملي المتواصل، والروح الكلي، الغنيّ عن الحاجة إلى تفريد كتابي موثق. وفي هذا الإطار رأى علماء المدينة أن تراثها يمثّل على نحو دقيق سنة الرسول الماضية، بينما الكثير من الأحاديث يحمل مضامين مغايرة وربما

= سنن الدارمي، ج1، ص117. وانظر تأويل ابن حزم لآيتي ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النّجم: 3-4]. الإحكام في أصول الأحكام، م1/ج1، ص87.

مناقضة لها. ولذلك كانوا يردون الحديث ما لم يكن مقترناً بعمل أخذه الخلف عن السلف. وقدّم مالك كتاب (الموطأ) كعملية نقل لما جرى عليه عمل أهل المدينة (898 حديثاً -أثراً- منسوباً إلى الصحابة، و822 حديثاً مرفوعاً إلى الرسول).

على مستوى القضاء والفتوى (التي ستتطور إلى «الفقه» كمجال معرفي مستقل عن القضاء) مثل «ما جرى عليه العمل» كمفهوم كلي عام، حجّة مرجعية تبنى عليها الأحكام وإن لم تستند إلى حديث مروي. الأمر الذي كان يفتح المجال لبروز «الرأي» كآلية ضرورية لإنتاج الفتوى والتشريع بالاستنباط المباشر أو بالاجتهاد لتغطية الحاجات التشريعية الجديدة. مع تكاثر الرواية تزايدت سلطتها المرجعية مقابل مكانة «الرأي» من جراء النظر إليه كمقابل بشري منافس للنص. وهنا يأتي الدور الذي أدّاه الشافعي بالانتصار الصريح للرواية كآلية وحيدة للتعبير عن السنة النبوية، على اعتبار أن «ما جرى عليه العمل» مفهوم غير محدد وغير ثابت بالقياس إلى الرواية الموثقة بالإسناد، ذات القوام «اللغوي» الذي يمكّن من التناول بالاستنباط والتأويل. وهكذا، إن الصدام الأول، الذي خاضه مفهوم الرواية لترسيم ذاته كمصدر للحجية، كان في مواجهة «ما جرى عليه العمل» لتثبيت نفسه كمرادف لمعنى السنة. أما الصدام الثاني الذي استمر لبعض الوقت، فكان في مواجهة مفهوم الرأي[409].

اشتغل مفهوم «ما جرى عليه العمل» إلى جوار المبادئ والأحكام القرآنية داخل القضاء والفقه (الآخذ في الظهور كمجال معرفي ومصدر تشريعي مستقل عن القضاء) في المدينة والأمصار الجديدة التي أنشأتها الجيوش

(409) انظر: الشافعي، الرسالة، دار الكتب العلمية، تحقيق شاكر، ص88-89 وص 477. وانظر: السلطة في الإسلام، ج1، الفصل الأول، قانون النص، ص61-62.

الإسلامية كالكوفة والبصرة، والمناطق الحضرية الخاضعة مباشرة لسلطة الدولة المركزية. أمّا المناطق الداخلية من الجزيرة فظلت محكومة بأعرافها البدوية لفترة طويلة لاحقة، قبل أن تندمج ببطء، وعلى نحو جزئي ومتقطع، في نسيج الثقافة التشريعية الجديدة. وكانت البلدان المفتوحة قد تُرِكت بوجه عام لأنظمتها الاجتماعية والتشريعية. ومع تزايد الحضور الديني داخل هذه البلدان بفعل الاحتكاك الثقافي (على وقع الانتصارات العسكرية المتواصلة، المشحونة دائماً بقوة إبهار مضمرة، والمصحوبة أحياناً بعنف صريح)، لم تكن منظومة التشريع القرآنية بتطبيقاتها التي «جرى عليها العمل» كافية لإشباع الحاجات التشريعية الأكثر تنوعاً. ولابد هنا من ملاحظة أن تزايد الطلب على رواية الحديث وتبلور الوعي به كمصدر تشريعي جاء مزامناً لظهور الفقه، مما سيؤدي إلى تداخل يصعب ضبطه بين عملية التحديث (الرواية) وعملية التشريع (الفقه).

مع تنصيب الشافعي للروايات في موقع النص، اتسعت مساحة المرجعية الملزمة. أكد الشافعي أن هذه المرجعية كافية لتغطية الاحتياجات التشريعية والمعرفية المتنامية، إما بالمنطوق الصريح للنصوص أو بالقياس عليها. كانت تنظيرات الشافعي الريادية تعكس أهداف التفكير الديني في لحظته التاريخية، وتعبر من حيث لا تعي وعياً صريحاً عن معطيات الاجتماع السياسية والاقتصادية والعقلية، في نهاية القرن الثاني. لقد أراد العقل الديني -كما اختزله الشافعي- أن يكون النص حاكماً على كل شيء، الأمر الذي كان يستلزم تمديد النص: تمديد مساحته بالحديث، وتمديد دلالته بالقياس.

كان القياس آلية توفيقية تجمع في إطار واحد بين الرأي (وهو فاعلية إنسانية من ضرورات الاجتماع العقلي) والنص (بسلطته الحرفية كما صار يفهمها العقل السلفي)، لكي يكون الرأي محكوماً بالنص. ثبت الشافعي سلطة الحديث، ونفى أيّ سلطة للرأي ما لم تكن منضبطة بنص قرآن أو نص حديث؛ أي أراد ضبط فاعلية الاجتماع بالوعي.

ولكن هذه العملية في الواقع كانت تثبت سلطة الاجتماع لا سلطة الوحي؛ لأن عملية جمع الحديث كانت في فحواها فعلاً من أفعال التدين، أعني فعلاً اجتماعياً، تحول العرف من خلاله إلى نصوص مكتوبة؛ أي اختبأ العرف في النص. مادة الحديث -التي جرى جمعها على مدى زمني يزيد على قرنين، في ظل صراع سياسي ومذهبي متواصل، وتطورات اقتصادية وثقافية متنوعة- حملت اجتماعيات عصرين؛ عصر النص الأصلي، وعصر التنصيص. من عصر النص الأصلي: تضمنت ما جرى عليه العمل من سنن النبي العملية التي كانت في غالبها تقريرية؛ أي عائدة إلى أعراف العرب الجاهلية، ومن فتاوى الصحابة وأحكام الخلفاء التي انقلب كثير منها إلى روايات مرفوعة، ومن عصر التنصيص: عكست مادة الحديث التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية، بدلاً من المفاهيم المذهبية الجديدة التي أفرزها الصراع السياسي (مفاهيم التشيع الدينسياسية - مقابلاتها السنية - المقابلات السنية الأخرى ضد طرح الخوارج)، إلى المفاهيم والأفكار الكلامية والحلول الفقهية العائدة إلى منابع الاحتكاك الثقافي[410].

* * *

(410) وفقاً لهذا الطرح تبدو إشكالية الحديث/ السنة باعتبارها خلقاً لنص جديد حامل لاجتماعيات تاريخية محلية، أكثر تعقيداً مما هي عليه في ثقافة المنظومة السلفية، ففي هذه المنظومة الحاكمة حتى الآن على العقل السني، اختزلت الإشكالية إلى إشكالية إسناد. القضية ليست هنا؛ بل في المادة الإجمالية للحديث ومضمونها العرفي التاريخي.
أعني في تنسيبها إلى الوحي من حيث المبدأ، وتأسيسها الإجمالي على حجية خبر الواحد قبل أن تكون قضية توثيق. رغم الجهود النظرية المتواصلة منذ الشافعي لم تستطع المنظومة السنية حتى الآن حلّ مشكل الثبوت الظني لأخبار الآحاد؛ أي لم تستطع نسبة الأحاديث إلى الوحي، إلا أنّها انتهت إلى وجوب العمل بها، واعتبرت ذلك واحداً من الأسس التي يقوم عليها الدين.

تطور مفهوم الله
طبيعة الله/التوحيد

الكلام والتصوف
حدود التطوير

إلى أيّ مدى أسفرت مرحلة التدوين عن تطوّر في «مفهوم الله» الذي انغلقت عليه مرحلة النبي؟

يفترض أن المفاهيم -بما هي أفكار- قابلة للتحرك على الدوام، لكنّ المفاهيم الدينية تخضع لإيقاع حركة بطيء نسبياً بسبب الضغوط السلطوية التي تنشأ عن تجميد الديانة. ومع ذلك حتى بعد الدخول في مرحلة التجميد، لا تكفّ نزوعات الروح الفردي ولا المثيرات الكلية عن ممارسة الجدل مع الديانة. تتلون الأفكار بألوان الذوات والبيئات المتنوعة. وفي داخل الديانة الواحدة يكون الفرد تصوره الخاص لله على نحو قد لا يتطابق حرفياً مع التصور المدرسي الصادر عن المدونة الرسمية، بغض النظر عمّا إذا كان واعياً بهذا الفارق، أو قادراً على إعلانه. ما أناقشه هنا هو حركة هذا المفهوم بعد غياب المؤسس الأول، وبوجه خاص خلال الفترة الواقعة بين إغلاق النص التأسيسي وإغلاق المدونة الرسمية، وهي فترة الجيشان الأعلى التي تفرز الصيغة النهائية للديانة، وتُعدُّ -لذلك- مرحلة تأسيس ثانية.

رصد حركة التطور يعني قياس لحظة التجميد (وما بعدها) إلى لحظة التأسيس، ما يفترض الوقوف على تصور واضح للمفهوم في كلتا اللحظتين:

أولاً: للوقوف على مفهوم الله في مرحلة التأسيس اعتمدت -حصراً- على النص القرآني، وليس على الحديث الذي لم يصرْ نصاً إلا في مرحلة لاحقة، وفي ظل ظروف سياسية وثقافية تشوش على قيمته التوثيقية. ومع ذلك يبقى تحديد اللاهوت القرآني ذاته عملية محفوفة بصعوبات لا يستهان بها: علينا التعامل مع مادة يلزم استخلاصها من خطاب نصي طويل، تختلط فيه الأفكار بوقائع جرى تسجيلها على دفعات متقطعة، في سياق جدلي متعدد الأطراف (وثنية/ يهودية/ مسيحية). وذلك من خلال طريقة خطاب إيحائية وغير مباشرة معهودة في اللغة الدينية، وتصدر عن نسق تفكير شفهي، وهو نسق تعبيري سيال، يسمح بالاستطراد، وتراكم التفاصيل، ويكشف عند التدوين عن مقولات متجاورة قد لا تتسم بالتناغم. وإلى ذلك علينا التعامل مع صعوبة الخروج من الرؤية التأويلية المسبقة التي فرضها تاريخ المدونة الرسمية (المذهبية)، التي صارت تسكن بالتراكم في خلفيات الثقافة، وتعمل، سواء بوعي أم بغير وعي، على توجيه زاوية النظر إلى النص والتشويش على أي مقاربة خالصة له.

أمكن تجاوز هذه الصعوبات إلى حدّ مقبول من خلال المقاربة التاريخية (المرحلية)؛ أي قراءة التصوّر القرآني وهو يكشف عن نفسه تدريجياً بالمقارنة بالتصورات المقابلة في مرحلة التنزيل. وهي القراءة التي تم إنجازها في المبحث السابق، حيث جرى تتبع المفهوم الإلهي من لحظة ظهوره الأولى في الآيات المكية مقابل التصور الوثني، حتى لحظة اكتماله في الآيات المدنية مقابل التصورين اليهودي والمسيحي[411].

---

(411) في مواجهة الطرف الوثني عالج الخطاب المكي مسألتي اللاهوت الأساسيتين: الله والوحي؛ أي مسألتي التوحيد والنبوة. في المسألة الأولى انصب الخطاب على تأكيد معنى النفي (لا إله إلا الله) كنداء افتتاحي سيتحول إلى شعار نهائي للديانة. =

ثانياً: للوقوف على مفهوم «الله» عند لحظة التجميد وما بعدها، علينا التعامل مع مساحة بحث واسعة صارت تتجاوز حدود النص الأصلي لتشمل الكلام والتصوف وأنماطاً من التفكير الفلسفي، إضافة إلى ممارسات التدين الشعبي الدارجة.

تقليدياً، تهيمن على الديانة مدونة رسمية (فقهكلامية)، ولكنها لا تستغرق المساحة الكلية للثقافة الدينية، التي تتكون تلقائياً وبشكل تدريجي كي تتسع لتيارات وممارسات تشتغل على هامش المدونة أو تفكر من خارجها. وبوجه عام تظل هناك مسافة غير مرئية بين المنطوق الرسمي للمدونة وممارسات التدين الشعبي. وهو يختزن من جميع الروافد، لكنه يتمثلها بطريقته الخاصة. وفيما يبدو منصاعاً في الظاهر لمفردات المدونة الرسمية، يظل متوافراً على فرادته الاستيعابية، ويفرض عليها بصمته الخاصة في التمثل، وتظل التصورات الشعبية لله تتلون بالمعطيات الدارجة ومخزون الثقافات الموروثة.

في المدونة الرسمية السنية -حيث يسيطر الفقه على الكلام، وحيث أدت تنظيرات الشافعي الأصوليّة إلى تثبيت مدرسة الحديث ذات الأفق النقلي الضيق-يظهر التشدد واضحاً حيال التفكير الصوفي والفلسفي، وبدرجة أقل

= وهو موقف مفهوم في مواجهة طرف يؤمن بتعدد الآلهة، وليس في مواجهة طرف كتابي يؤمن بوحدانية الله، أو طرف لا ديني ينكر أصل الفكرة الإلهية.

وفي المسألة الثانية كرس الخطاب فكرة «النبي» في صيغتها التوراتية المعروفة، بما هو فرد مرسل من قبل الله وليس كاهناً أو عرافاً بالمعنى السامي القديم. ألحت النصوص على هذا الجانب وربطت بينه وبين الجانب الإلهي. فالدخول في الدين الجديد لا يستلزم الإقرار بـ «لا إله إلا الله» فحسب؛ بل أيضاً بأن «محمداً رسول الله». وفي هذا السياق المكي عرض النص لمسألة الحساب واليوم الآخر ضمن خطاب أخلاقي فردي بسيط.

بالانتقال إلى المدينة -حيث صار الجدل اللاهوتي يجري بالأساس في مواجهة طرف كتابي- برزت مسألة النبوة كموضوع مركزي قياساً إلى مسألة التوحيد التي تراجعت أهميتها النسبية خصوصاً في مواجهة اليهود.

نسبياً ضد «منهج» التفكير الكلامي ذاته. وهي اتسعت لتخريجات الكلام الأشعري بما هو تيار وسطي توفيقي، يتناغم مع وسطية الشافعي التي تنزع إلى النقلية. أما المدونة الشيعية (الإمامية) -التي تكونت في سياق كلامي، ومن موقع الأقلية المعارضة، وظل الكلام فيها مهيمناً على الفقه- فتبدو أقل تشدداً حيال التصوف والفلسفة.

في المحصلة النهائية سيؤدي تراكم الكلام إلى إنتاج بنية تصورية في الموضوع الإلهي لا تتطابق تماماً مع بنية التأسيس القرآنية، ولكنّها لم تخرج عن خطوطها الأساسية. كان الكلام الإسلامي في مجمله يشتغل تحت سقف النص التأسيسي، ولم ترشح عنه -لذلك- إضافات موضوعية جسيمة، وظل دوره التطويري بالأساس «إجرائياً» يتعلق «بمنهج» التعاطي مع المسألة الإلهية، التي صارت تعتمد على آليات جدل منطقية ولغوية ذات طابع أرسطي، أكثر تعقيداً من آليات النص الخطابية، وهو ما أسفر عن تضخم واضح في حجم المادة اللاهوتية.

التطور الموضوعي الصريح في مفهوم «الله» جاء من قبل التصوف، الذي وضع اللاهوت الإسلامي في تماس مباشر مع تجربة التدين الطبيعي الخام، ونقله إلى منطقة قابلة للتمدد خارج حدود البنية التأسيسية والبنية الكلامية، وأسهل انفتاحاً على أنساق التدين الخارجية المتنوعة. مع التصوف سنقرأ عن رؤى وتصورات «جديدة» حول طبيعة الذات الإلهية، وخصائصها، وعلاقاتها بالذات البشرية والعالم، وسنستمع إلى نغمة مختلفة في طريقة التعبير عن الموضوع الإلهي.

لم تنضم هذه التصورات جميعاً إلى متن المدونة الرسمية، التي سيطر عليها الفقه والكلام الأشعري داخل المجال السني، ولكنها ظلت تشتغل على هامش المتن، وتسربت على نطاق واسع إلى شرائح التدين الشعبي (العامي) الأقرب بطبيعتها إلى منابع الوعي الروحي المباشرة. كما اختلطت بسهولة مع تيارات التفكير الفلسفي القريبة من شواغل الكلام التقليدية، حتى استطاعت

بأشكال من التوفيق التأويلي (كما في نموذج الغزالي) تسكين التصوف عند أطراف الدائرة السنية الأوسع. أما داخل النطاق الشيعي فتبدو المدونة الرسمية أقل تشدداً حيال المعاني العرفانية التي جلبها التصوف وحيال مقولاته الموضوعية. وأحياناً -كما في التشيع الإسماعيلي- سيظهر التناغم واضحاً إلى حد التطابق مع المدونة الرسمية[412].

كيف نقرأ تطور الفكرة الإلهية في الكلام والتصوف، بالتقاطع مع المدونة الفقهية، وأنماط التفكير الفلسفي، وأنساق التدين الشعبي المتعددة؟

أولاً: في الكلام

التطوير على مستوى المنهج

-1-

الكلام وعلم الكلام

ينشأ الكلام مع الجيل الثاني كظاهرة اعتيادية في جميع الديانات. وهو تعبير مباشر عن النزوع الطبيعي للتفكير بتنوع في المعطى الديني داخل سياق اجتماعي معين. بالطبع ساهم الاحتكاك الثقافي الخارجي في تطوير مادة الكلام وتوجيه مساره خصوصاً على المستوى المنهجي، ولكنه لم يكن سبباً

(412) مقابل الممارسات القلبية البسيطة والعملية، التي انطلق منها التصوف الإسلامي، انهمك الكلام في جدل تنظيري جاف يستند إلى مصادرات التفكير اليوناني الصورية. كلا الطرحين يعبر عن موقف خاص حيال الموضوع الديني، ناتج في الأساس عن نزوع طبيعي (غير واعٍ غالباً) لدى الذوات الفردية.
يعبر الكلام عن نزوعات عقلية تجريدية، فيما يعبر التصوف عن نزوعات قلبية مباشرة. لاحقاً، مع تصاعد الجدل النظري ضد التصوف وداخله، سيتحول التصوف ذاته إلى فرقة أو فرق ذات موقف عقلي مشروح كلامياً.
هذا التنوع يشرح طبيعة اللاهوت كفعل تدين اجتماعي يصدر داخل العالم، حيث الفكرة المطلقة تتلون بألوان الذوات الفردية من جهة، ومؤثرات البيئة التاريخية من جهة ثانية.

لنشوئه من حيث المبدأ. بشكل اعتيادي يظهر «الكلام» بما هو جدل في الموضوع الإلهي داخل سياقاته المحلية قبل تبلور «علم الكلام» كحصيلة لمادة الجدل عند نهاية عصر التدوين.

بدأ الكلام الإسلامي في سياقات سياسية محلية خالصة، وقبل التداخل النظري مع الثقافة اليونانية المباشرة أو عبر الوسيط المسيحي. أدّى الصراع على السلطة قبل منتصف القرن الأول إلى تكوين الثالوث السياسي المبكر، الذي سيتحول إلى ثالوث مذهبي أي كلامي، نتيجة لتفاقم الجدل حول الإمامة والخلافة تأسيساً على مرجعية نصية. أفضى الافتراق السياسي إلى توليد المسائل الخلافية المبكرة وتطوير النقاش حولها إلى مستوى الجدل النظري الذي تحول بالتداعي الطبيعي إلى تيارات ومدارس متعددة تمارس التفكير في المسألة الإلهية كموضوع عقلي مجرد ومطلوب لذاته.

لدينا، إذاً، مادة كلامية مركبة يلزم قراءتها على مستويين متقاطعين[413]:

1- مستوى الفرق المذهبية الرئيسية (السنية/ الشيعية/ الإباضية).

2- مستوى الفرق النظرية الخالصة (المرجئة/ المعتزلة/ الأشعرية/ ...).

الانشقاق المذهبي الرئيسي لم يبدأ من نقطة لاهوتية خالصة؛ بل من نقطة سياسية تدور حول مسألة الإمامة، وظل يتطور في الاتجاه السياسي ذاته (قارن

(413) الفرق النظرية لا تقابل الفرق المذهبية مقابلة موضوعية، وهي تتقاطع معها في مساحات مشتركة: النوازع الاعتزالية مثلاً تكاد تتوزع على الدوائر الثلاث السنية والشيعية والإباضية، وتظهر بشكل واضح في التشيع الزيدي. وتتسع المساحة المشتركة بين المذهب السني والفرقة الأشعرية التي تطرح ذاتها كممثل كلامي لأهل السنة والجماعة. ومع ذلك فالتوجهات النقلية، التي تهيمن على المدونات الرسمية في الدوائر الثلاث، تنظر إلى المدارس النظرية كفرق خارجية. وعلى المستوى السني تظهر هذه التوجهات نفوراً مبدئياً من الكلام حتى في صيغته الأشعرية، بسبب منهجية الطرح، وتضع المعتزلة مع الشيعة والخوارج في سياق تجريحي واحد.

ذلك بالانشقاقات المسيحية المبكرة التي بدأت لاهوتية وظلت تدور حول طبيعة المسيح الإلهية). لم تمثل المسألة الإلهية موضوع الجدل الكلامي بين الفرق الثلاث السنية والشيعية والإباضية، ولم ترشح عنه خلافات «موضوعية» جسيمة تتعلق بطبيعة الله وخصائصه أو بمفهوم التوحيد الموروث من النص التأسيسي. لكن هذا الجدل ساهم، بأغراضه السياسية، في تصعيد عملية «التنصيص» الكبرى التي أسفرت عن استحداث مرجعية «نصية» جديدة إلى جوار القرآن، لم تكن قائمة بهذا المعنى عند وفاة النبي (روايات الحديث النبوي التي تحولت إلى «نص» سني، وروايات أهل البيت التي تحولت إلى «نص» شيعي). وهي عملية تنطوي -كما شرحت سابقاً- على تطور لاهوتي مضمر، من حيث تؤدي إلى توسيع مساحة النص بأثر رجعي على المستوى السني، وتمديد زمن الوحي على المستوى الشيعي.

كلام الفرق النظرية بدأ -أيضاً- من نقاط ذات خلفية سياسية مثل القدر وتكفير مرتكب الكبيرة التي أثيرت في سياقات تتعلق بنتائج الفتنة ومواقف الصحابة منها. ولكنه صعَّد النقاش في هذه المسائل إلى مستويات نظرية أعمق، ثم انتقل إلى البحث في المسائل الإلهية تحت عنوان الصفات والأسماء كموضوع مجرد، بفعل التداعي الطبيعي للجدل، والاتصال بآليات المنطق والفلسفة اليونانية.

أسفر الجدل النظري حول الصفات والأسماء عن اختلافات تفصيلية واسعة، ولكنه -بدوره- لم يفرز تطورات «موضوعية» جسيمة في صلب المسألة الإلهية كما طرحها القرآن. بسياقات النشأة ارتبط الكلام النظري بالمشاغل المذهبية للفرق الرئيسية الثلاث، وانخرط في أغراضها الدفاعية التي اتسعت لتمثيل الإسلام في مناظرات الجدل مع الديانات الأخرى[414]. ومن هنا ظلّ الكلام النظري يدور في فلك المادة القرآنية بما هي نقاط بدء

(414) من هذه الزاوية يثار النقاش حول البعد الوظيفي للكلام؛ هل غرضه الدفاع عن =

ينطلق منها، وبما هي حدود للسقف الذي ينتهي عنده. ومن هذه الزاوية يظهر الفارق بين الكلام وكلّ من الفلسفة والتصوف (الفلسفة لا تبدأ النظر في الإلهيات من نقطة نصية، والتصوف لم يقف عند حدود السقف النصي).

سأناقش حجم التطوّر الذي أسفر عنه الكلام في المسألة الإلهية تحت عنوانين رئيسيين:

1- ماهية الله (بين التشخيص والتجريد).

2- مفهوم التوحيد (من نفي الشرك إلى نفي الصفات).

1- ماهية الله

بين التشخيص والتجريد

-2-

لم يسهب القرآن في الحديث عن طبيعة الله، أعني لم يقدم شرحاً نظرياً

= العقائد القرآنية سواء لتثبيت المؤمنين أم لإلزام المخالفين (أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى)، أم يهدف إلى تحصيل المعرفة لذاتها كمطلوب أصلي؟
انظر مناقشة عبد الرحمن بدوي في «مذاهب الإسلاميين» لـ لويس جارديه، الذي يذهب إلى أن علم الكلام في الإسلام لا يهدف إلى «فهم الإيمان» الإسلامي؛ بل إلى الدفاع عن الإسلام. وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية. في المسيحية الدفاع عن الإيمان استهلال نقدي للاهوت، أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه بحسب اعتراف المتكلمين أنفسهم (ص12-15).
في الواقع يبدو الغرض الدفاعي بشقيه واضحاً في الكلام الإسلامي. لقد تبلور هذا الكلام -ككل كلام بما في ذلك اللاهوت المسيحي- في أحضان الانشقاق المذهبي، واستخدم في معارك الجدل الداخلية (بين المذاهب) والخارجية (في مواجهة الديانات الأخرى). ولكن ذلك لا يعني غياب الغرض المعرفي كتحصيل حاصل مبدئي؛ لأن الكلام يصدر أساساً عن النوازع الأولية للمعرفة في سياق ديني. الكلام بطبيعته فعل دفاعي بما هو في أصله فعل جدلي، ولذلك ليس ثمة كلام غير دفاعي، وهو ما ينطبق على اللاهوت المسيحي الذي نشأ وتبلور في سياقات انشقاق خصومية متواصلة.

حول كنه الذات الإلهية. ولكن كان من الواضح تماماً أنه ينطلق في هذه المسألة من أرضية ثنائية تعرف الله بما هو ذات مفارقة للعالم وللإنسان. وهي الأرضية الأنطولوجية التي انطلقت منها التوراة، والتي ميزت ثقافات التدين المجاورة لليهودية في الشرق الأدنى وفي الغرب اليوناني الروماني. وذلك خلافاً لثقافات التدين المعروفة في الشرق الأقصى، التي تقول بوحدة وجود كلية لا تنفصم فيها الحقيقة المطلقة (الإلهية) عن الذات الإنسانية والعالم[415].

لهذا التصنيف أهميته بالنسبة إلى السؤال المطروح عن التطور في مفهوم الله. فالفكرة الثنائية هي الفكرة الوحيدة تقريباً في المسألة الإلهية التي تعرضت لاختراق صريح داخل الثقافة الإسلامية، فمن خلال التصوف ستجد فكرة وحدة الوجود ومفرداتها الحلولية طريقها إلى مساحات داخل التدين الشعبي وفي دوائر التفكير الفلسفي، رغم مقاومة المدونة الرسمية بشقيها الفقهي والكلامي.

ظلت الأنطولوجيا الثنائية مسلّمة مفترضة في العقل الكلامي، الذي ظلّ يشتغل تحت سقف النص. مجادلات الفرق الكلامية عالجت مسألة الطبيعة الإلهية تحت عنوان «الأسماء والصفات». وهو عنوان يكشف عن مرجعية ثنائيّة مفروغ منها (حيث الذات معطى مفترض سلفاً موضوعه هو الله الذي يدور النقاش حول أسمائه وصفاته). لم تخرج هذه المجادلات عن الإطار القرآني، بمعنى أن أطروحاتها المتنوعة تعكس تنوع المادة القرآنية ذاتها في احتوائها على آيات تجسيدية تشير إلى الله بما هو روح حية، وآيات تجريدية ذات طابع كلي مصمت. ورغم أن هذه المجادلات أمعنت في الاتجاه النظري إلى حد بعيد، لم تتطور مصادرات التجريد النظرية، التي دافع عنها المعتزلة تحت عنوان التوحيد، إلى أفكار كلية قريبة من وحدة الوجود، أو إلى أفكار نافية

(415) راجع الفصل الأول، اللاهوت العام - الذات والموضوع.

لوجود الذات الإنسانية مقابل الوجود الإلهي؛ بل على العكس من ذلك انتهى التنزيه التجريدي بالمعتزلة إلى تثبيت فاعلية هذه الذات حيال الوجود الإلهي من خلال القول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله.

منذ البدايات المكية كان القرآن يقدم طرحاً لاهوتياً موافقاً للطرح اليهودي المتأخر. وكان واضحاً أن «الله» الذي تتكلم عنه الآيات هو «الرب» الذي تتكلم عنه الأسفار المتأخرة من العهد القديم. في التصوير القرآني لله كما في التصوير التوراتي للرب تجتمع خصائص تجسيدية تشير إلى روح شخصي متعين وبعض الخصائص الكلية المجردة. ومع ذلك فالصورة الإجمالية لله في القرآن تبدو أقل تشخيصاً من صورة يهوه في العهد القديم، وخصوصاً في الأسفار المبكرة.

كان التصور العبري المبكر للرب قد بدأ من نقطة تشخيصية صريحة مشابهة لتصور الديانات الوثنية المجاورة، ثم تطور تدريجياً باتجاه تجريدي (ظل نسبياً) في أسفار الأنبياء وفي الكتابات بفعل الاحتكاك بالفلسفة اليونانية. وبلغ هذا التطور مداه بعد ظهور المسيحية عند فيلون؛ حيث «أصبح وصف الله في العهد القديم بأنه لا يشبه شيئاً من الأشياء الموجودة في العالم يعني إنكار ما يسميه الفلاسفة بجسمانية الله»[416]. وكانت المسيحية قد تبلورت، كديانة مستقلة، مع فكرة التجسيد الإلهي الصريح، ولكن المعاني التجريدية ستفرض نفسها في النقاشات النظرية المبكرة حول الأقانيم؛ فرض «آباء الكنيسة» الإيمان بالمسيح وروح القدس كموجودين أزليين صادرين عن الله (الآب) ومن ذات طبيعته. ولم يَعدُّوا ذلك مناقضاً للوحدانية ولا للتنزيه الواجب لله، رغم التأكيد على لا جسمانيته «incorporeality» خلافاً لـ ترتوليان الذي أقرّ بأنّ الكتاب لا ينكر الجسمانية، ولكنّ الله جسم لا كالأجسام[417].

(416) انظر: ولفسون، هاري.أ.، فلسفة المتكلمين، الترجمة العربية، المجلد الثاني، الفصل التاسع، ص895.

(417) المرجع نفسه، ص896. وانظر مقارنة ولفسون بين صيغة جسم لا كالأجسام عند =

تاريخياً، نفهم أسبقية التجسيم والتشبيه على التجريد بوصفه معنى تنزيهياً. هذا المعنى التنزيهي متأخر زمنياً، وهو معنى تنظيري نشأ مع الكلام[418]. بما هو اجتماعي بشري لا يستطيع الوعي تكوين صورة الإله من خارج معطيات الثقافة (الطور العقلي/ البيئة/ أنساق اللغة). استطاع الوعي الديني الكتابي -ككل وعي ديني- تكوين «نظام» تفكيري خاص لا يتطابق بالضرورة مع النظام «العقلي» الخام الذي انطلقت منه الفلسفة (اليونانية). وعلى ذلك يمكن لنظام التفكير الديني أن يجاور ببساطة بين مفردات التجسيد والتجريد التي تبدو متناقضة من منظور النظام العقلي التقليدي. وساهم في تكريس هذا

= ترتوليان وفي الكلام الإسلامي السابق على المعتزلة، ثم عند الأشعري، في الفصلين الأول والرابع.

(418) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب، الفقرات 3، 4، 5. التي تعالج ماهية الإله (جوهر مجرد/ روح شخصي) في ديانات النسق التوحيدي. وقارن فكرة التطور التجريدي برؤية هيجل الذي يرى أن تصور الإله كروح عيني هو نقطة متقدمة في تطور الوعي الديني، لم يكتمل حضورها إلا مع المسيحية. تقسيم هيجل للدين يدور مع تطور الوعي باتجاه الوصول لإدراك الله كروح عيني: ينقسم الدين إلى مراحل ثلاث كبرى:

1- مرحلة الديانة الطبيعية: حيث يغيب هذا الإدراك تماماً (تدخل في هذه المرحلة ديانات الجوهر الهندية والصينية).

2- مرحلة الديانة الفردية الروحية: حيث يحضر هذا الإدراك جزئياً (تدخل فيها اليهودية واليونانية).

3- مرحلة الديانة المطلقة: حيث يُدرك الإله كروح عيني بصورة كاملة وصريحة (تمثلها المسيحية).

ويشير هيجل إلى مرحلة انتقالية وسطى بين ديانة الجوهر وديانة الروح (تدخل فيها الديانات المصرية والسورية والزرادشتية). ومقارنة بديانات الجوهر، تسمو اليهودية درجة في سلم التطور، فهي تندرج في ديانات الفردية الروحية؛ لأنها تدرك الله كروح شخصي يعمل لغايات، لكنها تظل تشبه ديانة الجوهر لأنها، رغم إدراكها لله كروح، لم تدركه كروح عيني محدد يستخرج من ذاته الجزئي المقابل له، بل أدركته ككلٍّ مجرد، لا ينقسم، ولا يوجد في أي صورة حسية.

المعنى وجود «النص» كوثيقة مكتوبة دائمة الحضور، تجميع المقولات المختلفة في صعيد واحد مدون ومحصن بفكرة المقدس. في النموذج الكتابي الأول، تكون النص العبري عبر عمليات متقطعة ظلت تسجل بشكل تجميعي أفقي ممارسات ومقولات التدين على مدى زمني طويل من تاريخ الشعب العبري. لقد جرت عمليات حذف وإضافة وإعادة تحرير في بعض مراحل التدوين لتلافي نقاط تناقض صريحة، ولكن مستوى الطور الثقافي كان يحول، في كثير من الحالات، دون الوعي بالتناقض أصلاً.

يمثل الطرح القرآني الرؤية الأقل تشخيصاً داخل النسق التوحيدي الكتابي[419]. ومع ذلك لا يمكن نفي المعاني التشخيصية الواردة في القرآن

(419) المعاني التجسيدية تظهر بدرجة أوضح في الأحاديث التي صارت تمثل مادة نصية مجاوزة للقرآن: في البخاري -مثلاً- من طريق أبي هريرة مرفوعاً إلى النبي: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً،... فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن» الصحيح 6227. وعند مسلم «إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته» الصحيح 1612، 2841. وعند أحمد والترمذي: «لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله». وينقل ابن رجب الحنبلي عن الترمذي: «سألت البخاري عن الحديث فقال حسن صحيح». وانظر: البخاري 7440، ومسلم 182 في حديث الشفاعة المعروف «فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة».
ويذهب بعض مؤرخي الفرق إلى أن التشبيه توجه طارئ تسرب إلى الكلام الإسلامي، بتأثيرات يهودية، من خلال الحديث، فبحسب الشهرستاني «أجرى المشبهة من أصحاب الحديث الحشوية، وبعض غلاة الشيعة، النصوص على ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي ﷺ وأكثرها مقتبس من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا عن الله تعالى اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه». الملل والنحل، ص37-38. وانظر كتابي: الدين والتدين، ص392-393. يشير الشهرستاني هنا إلى التجسيم الصريح، وكمتكلم أشعري يحاول رده إلى مصدر دخيل غير قرآني.

إلا بالتأويل، وهو آلية تفكير مركبة لم تظهر في مرحلة التنزيل، حيث جرى التعامل مع الآيات بشكل مباشر وبسيط في ظل ثقافة شفهية. تكلمت الآيات، غالباً، عن الله بما هو كائن معروف سلفاً لدى المخاطب العربي والكتابي في المرحلتين المكية والمدنية. وفي هذه المعرفة المفترضة تسكن موروثات التدين السامية المشتركة التي لم تخرج عن تصور الإله بما هو روح حية متعينة وذات ملامح شخصية.

-3-

لفترة تالية لانتهاء التنزيل لم يكن هذا التصور يثير أي معنى إشكالي. أعني لم يكن ثمة وعي بأن التشخيص يناقض «التنزيه» الواجب لله. سيبدأ هذا الوعي في الظهور مع تفاقم الكلام وتبلور الفرق النظرية، وخصوصاً المعتزلة. وبوجه عام كان المعنى التجريدي يتصاعد بمرور الوقت على حساب المعاني التشخيصية. ويمكن القول بأن التصور الذي أفرزه الكلام في النهاية -واعتمدته المدونة الرسمية- يبدو أكثر تجريدية من التصور الأصلي الذي حمله النص القرآني.

يؤرخ عادة لبداية الكلام بظهور المعتزلة بعد منتصف القرن الثاني. وهذا صحيح إذا كنا نشير إلى الكلام كمادة معرفية جديدة تتعاطى مع المسألة الإلهية تحت سقف النص بمنهجية استدلال عقلية (فوق نقلية). مع المعتزلة تبلور «التأويل» كأداة منهجية تستهدف توجيه النص إلى نقطة التوافق مع العقل. كما تبلور «التنزيه» كمفهوم موضوعي ملازم لمعنى التوحيد. وظهرت مسائل «الصفات» التي فتحت الباب لنقاشات موسعة حول طبيعة الله (من دون استخدام لهذا المصطلح) بين التشخيص والتجريد. دار الجدل حول آيات التشبيه في القرآن تحت عنوان التنزيه؛ أي لصالح فكرة التوحيد النصية. فالتشبيه، بحسب المعتزلة، يقابل التنزيه كمطلوب عقلي ديني، ولا يقابل التجريد كمطلوب عقلي محض كما تقرؤه الفلسفة، فنفي الصفات يعني في قصد المعتزلة نفي أي مشابهة بين الله والبشر. وهو ما يقترح أصلاً إسلامياً

للحديث في الصفات قبل (أو مع) اتصال المعتزلة بالمؤثرات اليونانية المسيحية أو اليونانية الخالصة.

ينشأ الكلام -كما أشرت في موضع سابق- بشكل تلقائي ترجمة لنزوعات التفكير الطبيعية التي يستفزها حضور نص مكتوب. ظهور الموقف الكلامي حالة اعتيادية في جميع الديانات بعد حقبة التأسيس الأولى التي تبدأ شفهية وتنتهي بنص مكتوب. ومرحلة الكلام هي مرحلة التفكر في النص بآليات عقلية أوسع من حدود النص، حيث تعبر الذوات الفردية والمؤثرات الاجتماعية عن فاعلياتها وتمايزاتها الضرورية من داخل الحالة الدينية التي يفرضها النص.

قبل ظهور المعتزلة ثارت، بالطبع، مناقشات ذات طابع كلامي، ولكن منهج الكلام لم يكن قد اكتمل نضجاً. دار الجدل حول عدد من القضايا مثل وضع مرتكب الكبيرة، والقدر أو حرية الإرادة في السياقات السياسية الاجتماعية التي نجمت عن الفتنة، ولكن قضية «التشبيه» لم تطرح على نطاق واسع يظهر طابعها الإشكالي قبل استفاضة المعتزلة في مسائل الصفات. يؤكد الشهرستاني هذا الاستنتاج وهو يشير إلى قواعد الاعتزال المبكرة التي بدأت مع واصل بن عطاء «القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة. وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر... وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[420].

يشرح ابن خلدون الموقف الإسلامي من قضية التشبيه حتى ظهور المعتزلة وتبلور الكلام على النحو الآتي: «وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثم وردت في القرآن آي

(420) الملل، الباب الأول المعتزلة، ص41.

أخرى قليلة توهم التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم اقرؤوها كما جاءت؛ أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف والإذعان له. وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه ففريق أشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة، لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار. إن تغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة أولى من التعلق بهذه الظواهر التي لنا عنها غنية. ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام، وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض وجمع بين نفي وإثبات... وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم صوت لا كالأصوات ونزول لا كنزول الأجسام. واندفع ذلك بما اندفع به الأول، ولم يبقَ في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي، لئلا يكر النفي على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن.. ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب، فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم»[421].

يتكلم ابن خلدون عن مواقف كلامية ثلاثة سابقة على الاعتزال:

1- موقف الأغلبية الذي يسميه اعتقادات السلف، وهو القبول بآيات التنزيه وآيات التشبيه معاً بغير تأويل.

---

(421) المقدمة، الفصل السادس من الكتاب الأول، في العلوم وأصنافها، الفصل العاشر في علم الكلام.

2- موقف أقلية شاذة عن اعتقادات السلف، تأخذ آيات التشبيه على ظاهرها دون تأويل فتقول بالتجسيم الصريح.

3- موقف متفرع من الأقلية الشاذة، يأخذ بآيات التشبيه مع تأويلها تلافياً للوقوع في التجسيم الصريح فيقول بجسم لا كالأجسام.

ما يعنيني من هذه المواقف -في سياق أغراض هذا المبحث- هو قياسها في لحظتها الزمنية إلى اللحظة القرآنية (لحظة التنزيل) من ناحية، وإلى اللحظة الاعتزالية (لحظة الكلام) من ناحية ثانية، بقصد الوقوف على نقطة تطور.

زمنياً، المواقف الثلاثة لاحقة على النص وقريبة منه، وسابقة على الاعتزال وقريبة منه. يبدأ -الآن- في الظهور وعي متدرج «بالتناقض» بين التنزيه والتشبيه بما هو مسألة إشكالية:

الموقف الأول ينزع إلى التماهي مع اللحظة القرآنية كامتداد طبيعي، فهو يجمع بين آيات التنزيه وآيات التشبيه كما هي؛ أي من دون تأويل. ورغم أنه يريد التوافق مع هذه اللحظة إلا أنّه لا يتطابق معها، فاللحظة القرآنية لم تحمل أصلاً أيَّ وعي بوجود مشكل تناقض، فيما الموقف الجديد يشرع في التحمّل بهذا الوعي، بفعل حضور «التفكير» في الآيات ضمن نص مكتوب، وهي الحالة التي ستبلغ ذروتها في لحظة الاعتزال.

عبارة ابن خلدون: «اقرأوها كما جاءت؛ أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها»، تشير ضمناً إلى تولد الوعي والسعي إلى كبته من خلال «نهي» صريح. يصرح ابن خلدون بأنّ هذا الموقف يعبّر عن أغلبية المسلمين قبل ظهور الكلام، ولكنّه في الواقع موقف كلامي في حدّ ذاته يعبّر عن الفريق الأكثر سلفية في هذه المرحلة المبكرة كما سيتبلور لاحقاً تحت اسم أهل الحديث، وبوجه خاص من وجهة نظر الحنابلة. يشرح الشهرستاني في (الملل) تحت عنوان «المشبهة»: «اعلم أنّ السلف من أصحاب الحديث لمّا رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين، ونصرهم جماعة من بني أمية على قولهم

بالقدر، وجماعة من بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن.. تحيروا في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم وأخبار النبي الأمين ﷺ. فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث؛ مثل مالك بن أنس ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات»[422].

يشير التأويل -هنا- إلى وجود حاجة إلى التوفيق بين نصين، وبالتالي فهو أولاً: يفترض حضور وعي بمشكل تناقض، وهو ثانياً: ينطوي على عملية عقلية تؤدي إلى رفع التناقض. ومن ثمّ فهو يعبر عن حالة تفكيرية أكثر تركيباً من حالة التعاطي الحرفي التي تكتفي بتجميع مفردات النصين كما هي، وهو ما يعني، في نهاية التحليل، تجاهل المشكل رغم الوعي به. غياب التأويل في اللحظة القرآنية يعكس عدم الحاجة إليه (في ظل ثقافة شفوية محملة بتصور تقليدي موروث للإله، ومأخوذة بدوافع وجدانية حادة)، فيما نحن في اللحظة «السلفية» حيال حالة امتناع واعية عن التأويل بسبب النهي عنه (في ظل ثقافة تبدأ مرحلة التفكير الديني من خلال نص مكتوب).

المشكل هنا يكمن في عدم قدرة الوعي على تجاهل ذاته، أعني في عدم قابلية الوعي الجديد للكبت؛ لأنه يعبّر عن لحظة تفكير مختلفة عن لحظة النص. يطرح العقل الفقهي السلفي المسألة بما هي مسألة جواز أو عدم جواز «شرعي» فيما هي في الواقع مسألة إمكان أو عدم إمكان «مادي». فأمام ضغط الواقع تفرض الثقافة الجديدة نفسها لا شعورياً حتى على الموقف السلفي التقليدي ذاته. لقد اضطر هذا الموقف إلى ممارسة أنواع من التأويل الضمني والصريح رغم إصراره الظاهري على موقف الوسط السلبي الامتناعي. ومن

(422) الملل، البابا الثالث، الصفاتية، المشبهة.

خلال هذا التأويل سينقلب الوسط السلبي المعلن إلى وسط إيجابي يقترب من صيغة «جسم لا كالأجسام» أو «صفات لا تشبه الصفات» التي سيقول بها الأشعري وسيقبل بها الحنابلة[423].

الموقف الثاني الذي يشير إليه ابن خلدون، وهو موقف القائلين بالتجسيم الصريح، يتوافق جزئياً مع اللحظة القرآنية من حيث هي تضمّنت إيحاءات تشبيهية. ورغم أنه يؤسس نفسه مباشرة على النص، يبدو خشناً بعض الشيء بمقاييس اللحظة «الراهنة» التي تبدأ الآن في «تعقل» النص كمجموع كلي بعد تشكله في كتاب مدون، وهو ما سيؤدي إلى ظهور الموقف الثالث.

الموقف الثالث، الذي يقول بصيغة جسم لا كالأجسام، هو موقف تأويلي بسيط، أعني يمارس التأويل بآليات التعقل المتاحة السابقة على الاعتزال. وهو الموقف الذي سيرفضه المعتزلة باعتباره نوعاً من التناقض الصريح، والذي سيقبل به الأشاعرة بعد تدعيمه نظرياً بخدمات تأويلية أكثر تنظيماً.

---

(423) في تبنّي الأشعري لصيغة جسم لا كالأجسام، انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفترى، ص149-150. وهو ينقل عن الجويني أن الأشعري أثبت لله صفات العلم والقدرة والسمع والبصر لا كصفات غيره من العالمين والقادرين والسامعين والمبصرين، وأن لله يداً لا كأي يد ووجهاً لا كأي وجه.

وفي إثبات الحنابلة لصفات إلهية ليست كصفات البشر، واضطرارهم إلى التأويل والقول بالمجاز، انظر على سبيل المثال: ابن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 279/ 9: «نزول الله تعالى ليس كنزول المخلوق». وانظر: ابن الجوزي، دفع الشبه والتشبيه، ص110: «ما لابد فيه من التأويل». وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية، في ترجمته لأحمد بن حنبل، حيث ينقل عن أبي يعلى عن أحمد في قوله تعالى: ﴿أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: 210]: المراد قدرته وأمره. والبيهقي، مناقب أحمد.

وكنموذج للإصرار على الموقف السلبي الظاهري لدى بعض الحنابلة، انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/ 405، حيث يحاول دون جدوى نفي الروايات التأويلية الواردة عن أحمد.

يُفهم من التقسيم الثلاثي الذي نقلتُه عن ابن خلدون أنّ المواقف الثلاثة -بما في ذلك القول بجسم لا كالأجسام- تكوّنت قبل تفاقم الكلام، ما يعني وجود صيغة تأويلية صريحة قبل ظهور المعتزلة. هذا التصريح بوجود صيغة تأويلية سابقة على الاعتزال لا يظهر عند الشهرستاني في (**الملل**)، ولا عند الأشعري في (**مقالات الإسلاميين**). ومع ذلك لا نستطيع استبعاد ظهور أشكال تأويلية بسيطة قبل الاعتزال، بل هو مرجّح في ظلّ الحراك العقلي التدويني اللاحق على عملية جمع القرآن، الموصول بالحراك الاجتماعي العام (الصراع السياسي/ نشوء الدولة/ توسع الفتوحات).

لكن يلزم التنبّه إلى التداخل الزمني بين الأفكار لدى الكتاب الثلاثة وسائر مؤرخي الفرق الذين يستحضرون الأفكار كما ستتبلور لاحقاً بعد تفشي الكلام وتشكل الفرق الكلامية. فالموقف الأول، كما يشرحه ابن خلدون، هو موقف أهل الحديث في صورته النهائية، كما سيعبّر عنها أحمد بن حنبل نظرياً. والموقف الأخير هو موقف الأغلبية السنية (التي سيشار إليها بأهل السنة والجماعة) كما سيعبر عنه الأشعري، أما الموقف الثاني (التجسيم الصريح) فهو أوضح المواقف الثلاثة من جهة ثبوت حضوره قبل الاعتزال، ومن جهة ثبوت تراجعه بعد الاعتزال.

-4-

في هذا السياق، ونحن نحاول رصد التطور في «تصور ماهية الله» بعد انتهاء اللحظة القرآنية، يمكن الوقوف أمام لحظات «كلامية» ثلاث متعاقبة ومختلفة من حيث درجة حضور التفكير العقلي[424] وآليات تشغيله في النص القرآني: 1-اللحظة السلفية 2-اللحظة الاعتزالية 3-اللحظة الأشعرية.

---

(424) ما أعنيه «بالتفكير العقلي» هنا هو التفكير في النص بطريقة «فوق لغوية»؛ أي باستخدام عمليات عقلية أوسع من العلاقة الرأسية بين اللفظ والمعنى، التي لا تنتج أكثر من نظرة جزئية مفتتة للنص والأحكام المستخرجة منه. انظر المناقشة =

أولاً: اللحظة السلفية (كما ستوصف لاحقاً) ترجمت حالة الامتداد العفوي الطبيعي للحظة القرآن، بإشاراته المفرقة (التي نزلت منجمة)، والتي تتحول الآن بعد جمع المصحف إلى مفاهيم مضمومة تُعالج في سياق قرائي واحد. تدريجياً، تبدأ اللحظة في التوافر على «مزاج» عقلي يدفع إلى التفكير في آيات التشبيه بما هي مناقضة لآيات التنزيه، ولكنه لا يكفي لدفعها باتجاه التفكير في رفع التناقض. ومن هنا تكون موقف الوسط السلبي الامتناعي الذي يخشى من تقليب الآيات تقليباً عقلياً، فسلم بها جميعاً دون تأويل، وهو ما يعني حل المشكل بالامتناع عن مواجهته. المسألة تتعلق بالمزاج العقلي أكثر ممّا تتعلق بالآليات العقلية، بما أن حضور هذه الآليات مفترض في الحد الأدنى، وهو يكفي لإثارة الوعي بالمشكل[425].

هذا الموقف الامتناعي المتوجس من العقل تبناه فريق بعينه في مرحلة تالية هو فريق أهل الحديث، وخصوصاً الحنابلة. وبهذا التبني تحول الموقف السلبي إلى مبدأ نظري وصار يكتسب وصف السلف. اللحظات الفكرية لا تصبح سلفيّة إلا من وجهة نظر لحظة تالية؛ أي إلا بفعل تنظيري لاحق. لقد كان الامتناع عن حسم المشكل موقفاً «عملياً» مؤقتاً يجوز تفهمه في لحظته

= الموسعة حول الطبيعة اللغوية للعقل الفقهي السلفي، الذي حنط نفسه على ثقافة اللحظة المبكرة، في كتابي: السلطة في الإسلام، ج1، الفصل الأول، الفقرة 2. وانظر تفرقة ابن خلدون بين «العلوم العقلية» و«العلوم النقلية» التي يتصدرها الفقه، والتي «لا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأن الجزئيات الحادثة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل». المقدمة، الفصل السادس من الكتاب الأول.

(425) في شرحه لموقف «السلف من أهل الحديث» من قضية التشبيه، يشير الشهرستاني إلى أنهم «سلكوا طريق السلامة»، فقالوا نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات. الملل، الباب الثالث، المشبهة.

العقلية المبكرة (المتاخمة لزمن النص)، فيما يصعب فهمه بعد تحوله إلى مبدأ كلامي مؤبد على يد السلفية الحنبلية: تقبل آيات التشبيه، ولكنها لا تقبل التشبيه. ومع إيمانها بالتنزيه ترفض تأويل آيات التشبيه بحيث تتوافق مع التنزيه. وهي تتبنى هذا الرفض كحكم من أحكام العقيدة يأثم من يخالفه.

ثانياً: اللحظة الاعتزالية: ترجمت حالة التحول من الشفاهة العملية إلى التفكير النظري الذي يصاحب الانتقال إلى مرحلة التدوين. بعفوية عقلية (يسمح بها السياق التدويني المبكر) تعامل المعتزلة مع النص المكتوب بآليات تفكير فوق لغوية ستبدو جريئة بمقاييس الموقف النقلي كما تبلور عند أهل الحديث. بحكم النزوع العقلي الذي يميل إلى التجريد، ربط الموقف الاعتزالي بين مفهوم التوحيد وفكرة التنزيه المطلق لله، وتنبه إلى أن التشبيه يتناقض مع التنزيه ويلزم بالتالي رفعه حفاظاً على التوحيد.

لم يتهيب الموقف الاعتزالي من التصدي للمشكل، والتعاطي مع النصوص التشبيهية بآليات التأويل. وذلك خلافاً للموقف التنزيلي المبكر (مرحلة الصحابة) الذي لم يتنبه أصلاً لوجود المشكل، وللموقف الحرفي اللاحق الذي صار يمثله أهل الحديث، والذي توافر على وعي جزئي بالمشكل، ولكنه اكتفى حياله بالجمع السلبي بين النصوص المتضاربة.

الموقف التأويلي، في حد ذاته، يشير إلى تطور «منهجي» في آليات التعاطي مع النص التأسيسي، ولكن هل أسفر عن تطور «موضوعي»، أو: هل أدى إلى تغير في مضمون الصورة التأليهية التي انغلق عليها هذا النص؟

لا ينطلق التأويل الاعتزالي من مقدمات عقلية خالصة؛ بل من مقدمات نصوصية تشير إلى التوحيد كمبدأ كلي أصلي يقوم عليه الدين. التأويل الاعتزالي يعني قراءة النصوص، التي يوحي ظاهرها بإضفاء نوع من الجسمية أو المادية أو الملامح البشرية على الله، بحيث تتوافق مع النصوص التنزيهية التي تؤكد أنّ الله «ليس كمثله شيء». فالمسألة إذاً هي إخضاع نص لحساب نص آخر يتمتع بسلطة مرجعية حاكمة.

ومعنى ذلك -بالمنطق الحسابي- أنّ التأويل الاعتزالي لم يخرج عن سقف النص التأسيسي الذي كان يحتوي بالفعل على مضامين تنزيهية صريحة. ولكنه في المقابل عطل فاعلية جزء من هذا النص التأسيسي هو الآيات التي تشير إلى خصائص تشخيصية مباشرة. وهكذا تكون نتيجة التأويل تكوين صورة لله أكثر تجريدية مما هي عليه في مجمل النص التأسيسي.

في واقع الأمر، لم يصل الموقف الاعتزالي إلى نقطة التجريد الكامل، فهو لم يتصوّر الله باعتباره فكراً خالصاً أو علّة غائيّة مصمتة بالمعنى اليوناني الأرسطي. ولكنّه قلص إلى حدّ ما من الخصائص الحية التشخيصية التي كان يحملها بالفعل التصوير القرآني لله. وبالنتيجة هو موقف لا يتطابق تماماً في محصلته الكلية مع التصوير القرآني العام الذي -رغم الخصائص التجريدية ذات الطابع الكلي- يعطي انطباعاً واضحاً عن الإله كروح حي له ملامح الإله الشخصي التقليدية الموروثة في السياقات السامية القديمة، بما في ذلك التوراة وثقافة الجزيرة العربية حتى القرن السابع. الأمر الذي يفسّر غياب الوعي بأيّ معنى إشكالي في آيات التشخيص لدى مرحلة التلقي المبكر للنص.

معنى ذلك أنّنا حيال انزياح موضوعي نسبي في التصوّر الإلهي يعكس، بطبيعة الحال، انزياحاً نسبياً في آليات الثقافة. رؤية الاعتزال ذات النزوع العقلي تريد إسقاط ذاتها على مضمون النص. ومن هذه الزاوية يبدو التأويل تقويلاً للنص بما لم يهدف النص إجمالاً إلى قوله. وهو المعنى الذي توجّس منه الموقف النقلي الحديثي توجساً داخلياً. لكنّه لم يحسن التعبير عن نفسه في هذا الصدد من خلال أدائه السلبي الامتناعي: إذ فيما رفض فكرة «تغييب» المضامين التشخيصية بالتأويل، لم يتبنَّ القول «بحضور» هذه المضامين في التصور الإلهي، لارتباطها بسياقات التدين المخالفة[426].

(426) ارتبط التجسيم المباشر في الأدبيات الإسلامية المبكرة باليهود. انظر إشارة الشهرستاني في الملل (ص37-38) إلى أنّ التشبيه فيهم طباع حتى قالوا عن الله =

ثالثاً: اللحظة الأشعرية: ناتجة عن تفاقم الجدل بين الموقفين المتقابلين لأهل الحديث والمعتزلة الذي وصل إلى ذروته في القرن الرابع، فهي لحظة ديالكتيك هيجلية بامتياز. تجمع الأشعرية بين نقلية أهل الحديث وعقلية المعتزلة، وتقوم على تسويق الرؤية الموضوعية السلفية بمنهجية كلامية، دون أن تستخدم مصطلحات المعتزلة. ومن خلال ذلك توصل الأشعرية إلى صيغة الوسط الموضوعي المعتدل المناسبة لجمهور التيار العام.

عبرت الأشعرية بطابعها التوفيقي عن وسطية هذا التيار بتكوينه العامي الواسع المتنوع. أعني أنّها لم تصنع وسطية التيار العام؛ بل كانت تعكس نزوعه الطبيعي إلى الوسطية. نقلية أهل الحديث السلفية، التي تضمر وسطية سلبية مخبأة، لا تمثل فعلاً التيار العام «السني» إلا في صيغتها المهجنة ما بعد الشافعية وما بعد الأشعرية.

دافع الأشعري عن موقف أهل الحديث الذي يستصحب التجميع القرآني للتشبيه والتجريد معاً، ولكنه استخدم في هذا الدفاع منهجية كلامية أي عقلية لا يحبها أهل الحديث. وقف الأشعري نسبياً على المعنى الإشكالي لآيات التشبيه (وخصوصاً التجسيم الصريح)، ولكنه -خلافاً للمعتزلة- لم يَعدّها مناقضة تناقضاً كلياً مع التنزيه. ولذلك لم يعتمد في معالجتها على التأويل، باعتباره تعطيلاً لفاعلية الصفات المنصوصة. هاجم الأشعري فكرة التأويل المجازي الاعتزالي ضمن حملته الواسعة على المعتزلة، وأثبت كلّ الصفات الخبرية الواردة في النص عن الله على حقيقتها: ففي آية ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5] لا يجوز تأويل الاستواء بالاستعلاء أو الهيمنة، بل الاستواء فعل أحدثه الله سماه استواءً دون أن نعلم كيفيته. وفي آية ﴿لِمَا خَلَقۡتُ

= تعالى اشتكت عيناه فعادته الملائكة، كما ارتبط أيضاً بغلاة الشيعة. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص31: «أصحاب هشام بن الحكم الرافضي يزعمون أن معبودهم جسم، وله نهايةٌ وحدّ، طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه».

بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: 75] إثبات لليدين على ظاهرها الذي يفيد التثنية، لكننا لا نعلم كيفية اليدين ولا كيفية التثنية(427).

في السياق ذاته اعتمد الأشعري على فكرة إضافية هي فكرة «التشبيه الناقص»، فالتشبيه لا يكون مناقضاً للتنزيه إلا إذا كان كاملاً من جميع الوجوه، وعلى ذلك فالآيات التي توحي بالتجسيم، كوصف الله بالسمع والبصر والقدرة والعلم، لا تفيد تشبيهه بخلقه من البشر، فإنّ «الله سبحانه وتعالى علماً لا كالعلوم، وقدرة لا كالقُدَر، وبصراً لا كالأبصار، وسمعاً لا كالأسماع»(428). فالشبهية بين الله وأيّ من مخلوقاته لا يجب أن تحظر لو أن المخلوق ليس مثله من كل الجوانب. وهي الفكرة التي سيشرحها الأشاعرة اللاحقون بطريقة أرسطية(429).

إلى أي مدى يتطابق الموقف الأشعري مع التصوير القرآني المباشر؟ أو بصيغة أخرى: هل ينطوي الموقف الأشعري على تطوير موضوعي للتصور الإلهي الذي تضمنه القرآن؟

يستصحب الموقف الأشعري مضامين التشبيه التشخيصية الواردة في النصوص، ويجمع بينها وبين المضامين التجريدية المقابلة. ليس ذلك

---

(427) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، بيروت، 1404هـ، ط3.

(428) ابن عساكر، المصدر السابق.

(429) انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أحمد السايح، القاهرة، 2009م، ص21-22. «هل يجوز أن يشارك أحد الخلافين في حكم ما يخالفه؟... لا يتمنع مشاركة الشيء لما يخالفه في بعض صفات العموم، فالسواد إن خالف البياض فإنّه يشاركه في الوجود وكونهما عرضين، لونين إلى غير ذلك».
وانظر شرح ابن رشد لعبارة أرسطو: «إن الأشياء يقال إنّها متشابهة إن لم تكن هي هي». تفسير ما بعد الطبيعة، بيروت، 1938م، نشر موريس بويج ضمن الشروح الكبرى لأعمال أرسطو، ج3، ص1292.

فحسب؛ بل يوحي بأنّ المعاني التشخيصية لا تتعارض مع النصوص التجريدية بما يفيد أنّ التنزيه لا ينحصر في التجريد، وأنّ التشبيه لا يناقض التنزيه بالضرورة. وبهذا الطرح يبدو الموقف الأشعري راغباً في التماهي مع الصيغة القرآنية الجامعة، وفي التناغم مع الموقف الحديثي النقلي.

ومع ذلك، طريقة التعاطي مع الآيات التشبيهية من خلال صيغة «بلا كيف» وصيغة «سمع لا كالأسماع، وبصر لا كالأبصار» توحي بميول «تجريدية» مضمرة، سوف يتصاعد الكشف عنها مع الأشاعرة اللاحقين من الباقلاني إلى الجويني حتى الغزالي[430]. وهذا ما أعنيه بأنّ التصوّر الكلامي المدرسي وشبه المدرسي في الإسلام ظلّ يتخذ مساراً تدريجياً ينحو إلى التجريد إجمالاً على حساب المعاني التشخيصية التي لم تغب قط عن خلفية التصور.

---

(430) سينتهي الغزالي (505هـ) إلى تأصيلات ذات طابع تجريدي، وقائمة على منهج تأويلي صريح، رغم أسلوبه المعقد المعتاد في اللعب على اللغة، أو تحويل المسائل إلى إشكاليات لفظية. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، القطب الأول: في النظر في ذات الله تعالى؛ حيث يناقش «عدم تحيز الله، ولا جسمانية الله، ولا عرضية الله، ولا جهوية الله». وانظر بوجه خاص مناقشته في الدعوى الثامنة لآية ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5].
كان المنهج التأويلي قد ظهر بشكل أكثر صراحة عند الجويني (487هـ) الذي هاجم المشبهة، وخصوصاً المجسمة الغلاة مثل مقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم، وصرّح بمخالفته للموقف الأشعري المبكر الذي يرفض التأويل: «ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل. وإذن يصحّ عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر». انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة، 2009م، ص148.
قبل الجويني يبدو الباقلاني (403هـ) أقرب إلى الأشعري (324هـ)؛ حيث أثبت الصفات الخبرية لله كالوجه والعين والجنب لكن من دون تأويل اعتزالي، وأثبت الاستواء لا بمعنى الاستيلاء لكن بلا تجسيم. انظر: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، القاهرة، 1947م. وانظر أيضاً: الإنصاف في أسباب الخلاف.

مفهوم التوحيد: لحظة القرآن ولحظة الكلام
من نفي الشرك إلى نفي الصفات

-5-

السياق الكتابي

انغلق الكتاب المقدس العبري (العهد القديم) على مفهوم التوحيد الحصري في صيغته الأولية المعروفة، حيث كانت الوحدانية تعني مجرد إنكار تعدد الآلهة. لكن هذا المفهوم سيتطور في الكلام اليهودي بدءاً من القرن الأول مع فيلون السكندري الذي أخذ يفسر العهد القديم تفسيراً يونانياً. أدّت المناقشات الفلسفية حول معنى «الواحد» إلى «ما يمكن تسميته بالوحدة المطلقة أو الوحدة البسيطة؛ أي إنكار أيّ وجهٍ من وجوه التمييز بين أجزاء في ذات الله. تماماً كما أصبح وصف الله في العهد القديم بأنّه لا يشبه شيئاً من الأشياء الموجودة في العالم، يعني عند فيلون إنكار ما يسميه الفلاسفة بجسمانية الله»(431).

عند فيلون بدأ الربط بين مفهوم «التوحيد» ومفهوم «التنزيه» داخل النسق الكتابي. وصار معنى التوحيد يستدعي، بالإضافة إلى نفي تعدد الآلهة «Polytheism»: 1-نفي الكثرة الذاتية؛ أي نفي التجزؤ 2-نفي الجسمية 3-إثبات معنى القديم لله دون سواه، أو القول بأن القدم يعني الألوهية.

في السياق المسيحي جرى استصحاب المفهوم التوراتي للتوحيد بما هو نفي لتعدد الآلهة، وتمّ استيعاب مبدأ التسوية بين القدم والألوهية، ولم يُثَر خلاف كبير حول مبدأ لا جسمية الله (incorporeality) بين أبناء الكنيسة، رغم إشارة ترتوليان إلى أننا نستطيع وصف الله بأنّه جسم ليس كالأجسام.

---

(431) ولفسون، هاري.أ.، فلسفة الكلام، الترجمة العربية، القاهرة، ط3، 2016م، ج2، ص895.

ولكن الخلاف ثار واسعاً حول مفهوم الوحدانية المطلقة التي تعني إنكار الكثرة أو التركيب في ذات الله: انتهت المسيحية الرسمية في القرن الرابع إلى تجاهل المفهوم المطلق للوحدانية، وأقرّت أنّ المسيح الابن والروح القدس موجودان حقيقيان قديمان مع الله الآب ومن ذات طبيعته، وأن هذا القول لا يتعارض مع الوحدانية التي يمكن أن تكون نسبية. وذهب السابليون إلى أن الابن والروح القدس ليس لهما وجود على الحقيقة مفارق لوجود الآب؛ بل هما مجرد اسمين لله الواحد وحدة مطلقة. فيما ذهبت الأريوسية إلى الإقرار بوجود مفارق للابن دون أن يكون مساوياً للآب، فهو إن كانت له طبيعة إلهية فإنه إله مخلوق ليس من جوهر الآب، بل كائن وسيط بينه وبين العالم المخلوق.

-6-

لحظة القرآن

ونحن نرصد مفهوم التوحيد كما طرحه القرآن، لا أتكلم عن معانٍ يمكن استنباطها من النص عن طريق الاستدلال التحليلي، فهذا ما سيفعله الكلام لاحقاً، ولكن أتكلم عن المعنى المباشر كما فهمه المتلقي الأول من الآيات؛ أي عن المعنى الظاهر الذي قصد إليه النص في سياق لحظته «الثقافية».

بهذا المقياس، كان التوحيد في السياق القرآني يعني -ببساطة- نفي التعددية الإلهية، التي جرى التعبير عنها بمصطلح الكفر ومصطلح الشرك. كلا المصطلحين كان موجهاً، بالأساس، إلى الوثنية العربية التي مثلت بالنسبة إلى القرآن الخصم أو المثير اللاهوتي الأول في المرحلة المكية، قبل أن يظهر المثير اليهودي والمسيحي بعد الهجرة إلى المدينة.

في المدينة تجادل القرآن مع «اليهود» أكثر مما تجادل مع «اليهودية». مثَّل اليهود مثيراً سياسياً وتشريعياً أكثر منه لاهوتياً. وبوجه عام لم يدخل القرآن مع

اليهودية في جدل استنكاري مفصل حول التوحيد كما فعل مع المسيحية[432]. ثمة إشارة مقتضبة في الآية (30) من سورة التوبة ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾، ولكنّها إشارة عابرة لم يتوقف النص للنقاش حولها. بعض المصادر الإسلامية تنسب هذه المقولة إلى شخص بعينه من يهود المدينة في زمن النبي (فنحاص بن عازوراء) وليس إلى نصوص وكتب اليهود المعتمدة. وذلك في معرض الرد على واقعة أن هذه النصوص والكتب تخلو تماماً من مثل هذه المقولة[433].

دخل القرآن في جدل لاهوتي طويل مع المسيحية، فاستنكر عقيدة التثليث، وتأليه المسيح، والقول ببنوته لله، واستنكر تأليه مريم العذراء. وينتشر هذا الاستنكار بشكل واضح في سور عديدة من القرآن المدني (مثل البقرة 116/ آل عمران 59/ النساء 155-159/ المائدة 72-75/ التوبة 30، 31). لكنّنا سنلاحظ أنّه بدأ منذ المرحلة المكية (كما في سورة مريم 53-88)؛ حيث يعتقد عادة أنه لم يكن ثمة احتكاك مع كتلة مسيحية ذات حضور اجتماعي أو سياسي يستدعي الجدل على غرار كتلة اليهود في المدينة. وهو ما يمكن تفسيره من زاويتين:

---

(432) راجع المناقشة حول التشابه الإسلامي اليهودي في أرضية التصور الإلهي، في المبحث الأول من هذا الفصل الثالث: التأسيس: لاهوت النبي، الفقرتان 1، 2.

(433) من المصادر الإسلامية انظر: الجصاص، أحكام القرآن، 4/ 299. وابن حجر، فتح الباري، 3/ 359. والماوردي، التفسير، 2/ 353. أما المصادر اليهودية فتشير إلى عقيدة اليهود المعروفة في «عزرا» بوصفه الرجل الذي جمع الشريعة (Compiler of Low)، أو، حسب التلمود، الرجل الذي جدد الشريعة. انظر:

Geiger, Abraham, Judaism and Islam, second chapter, 4Th part: Holy men After Time of Solomon, p.145, 155.

حيث يعلق على الآية بقوله: «كان محمد يبالغ عمداً، وأمسك متعجلاً بعبارة مضحكة تفوه بها أحد الأفراد (من يهود المدينة) كي يطعن في اليهود». ص155. بالنسبة إلى جايجر ومجمل المصادر اليهودية لم تتوافر ليهود الجزيرة في القرن السابع معرفة حقيقية بالكتاب.

الأولى: وجود مثير «ثقافي» مسيحي في المحيط المكي، وهو وجود ثابت تؤكده المصادر التي تشير إلى حضور المسيحية في كثير من القبائل العربية، وتمدده إلى مكة التي اتسعت «لأعداد من النصارى النازحين بسبب التجارة أو الحرفة أو الرق أو التبشير، ومن بينهم الرجل الذي ادعى أهل مكة أنه كان يلقن الرسول، والذي أشار إليه القرآن في سورة النحل (103)»، وعدد كبير من جالية العبيد المعروفة بالأحابيش. وتشير المصادر إلى زيارات قام بها بعض الرهبان والشمامسة إلى مكة حيث مارس بعضهم التطبيب[434]. وذكر اليعقوبي، ضمن من تنصر من أحياء العرب، «قوماً من قريش من بني أسد بن عبد العزى منهم عثمان بن الحويرث بن عبد العزى». وكما أشرت في موضع سابق من هذا الفصل، يؤكد البعض على العلاقة الوثيقة بين حنفاء قريش والرهبان المسيحيين. ويبالغ البعض في وصف هذه العلاقة إلى حد القول بأن الحنيفية لم تكن إلا ضرباً من المسيحية في إطار عربي[435].

الزاوية الثانية: تتعلق بالطابع اللاهوتي المعروف للمرحلة المكية، التي اهتمت أساساً بتكوين البناء العقدي للدين الجديد، وتكريس المبادئ الأولية للألوهية على أصل التوحيد. اشتغل النص في ذلك على آلية «التصحيح» في مواجهة العقائد المخالفة الأكثر حضوراً في المحيط الجغرافي المباشر. وفي هذا السياق كان طبيعياً أن يستهدف النص، بالدرجة الأولى، تصحيح العقائد الوثنية القرشية، لكن الاهتمام بالتصدي للعقائد المسيحية يشير، في حد ذاته، إلى حضور هذه العقائد في المحيط المكي على نطاق واسع، أو على نطاق أوسع مما يعتقد عادة في الأوساط الإسلامية المتأخرة.

يلزم التوقف هنا لملاحظة الطرح القرآني للتوحيد في مواجهة اللاهوت

(434) انظر: ابن هشام، 1/ 249. وابن سعد، الطبقات، ج3، ق1، ص276. وابن حبيب، المحبر، ص172. والمسعودي، مروج الذهب، 2/ 56.

(435) انظر الفقرات من 12-14 من المبحث الأول. وانظر: علي، جواد، المفصل، ف97.

المسيحي، هل يختلف عن طرحه الاعتيادي في مواجهة الوثنية العربية حيث يعني بالأساس نفي تعدّد الآلهة؟

واضح من الآيات أن القرآن لم يغيّر مضمون الطرح ولا آليات عرضه مقابل المسيحية. وسوف نلاحظ أولاً: أنه، وهو يستنكر عقيدة التثليث، كان ينظر إليها بوصفها تعددية وثنية بالمعنى نفسه المباشر الذي ينظر به إلى الوثنية العربية. فعقيدة التثليث تعني القول بآلهة متعددة «مع» الله، وليس القول بأجزاء متعددة «في» ذات الله (راجع مثلاً الآية 72 من سورة المائدة ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾، والآية (91) من سورة المؤمنون ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. لقد تجاهل القرآن مناقشة التثليث من داخل مفهوم الوحدة المطلقة أو الوحدة النسبية، فلم يعرض لأقانيم الثالوث كتجليات ثلاثة لذات واحدة؛ بل تكلم بوضوح عن «آلهة» ثلاثة، أو عن ذوات إلهية ثلاث[436].

وسنلاحظ ثانياً: أن الآيات تستنكر مقولة المسيح المولود لله، بما هي مقولة منافية للتنزيه (الكمال الواجب لله وتفرده عن خلقه)؛ أي تماماً كما

(436) يذهب البعض إلى أن «الثالوث المسيحي المعروض في القرآن مكون من "الله" و"عيسى" و"مريم"، في حين أن الثالوث الذي صاغته المجامع كان يتكون من "الله" و"الكلمة"؛ أي المسيح الأزلي Pre-existent (الذي سيتجسد في عيسى وليس عيسى)، و"روح القدس" (وليس مريم). انظر: ولفسون، فلسفة المتكلمين، السابق، ج1، ص423، 424. حيث يشير إلى أن «إحلال» مريم «محل» روح القدس قد يكون له سابقة في تصور «أوريجن» الذي اقتبسه من إنجيل العبريين gospel of the Hebrews من قول المسيح «أمي روح القدس».
في واقع الأمر ليس في الآيات ما يؤيد إشارة ولفسون. فالقرآن لم يعرض لتفاصيل الثالوث، ولم يصرح بأن مريم عضو في هذا الثالوث، وكان يناقش تأليه مريم من زاوية كونه فعلاً شركياً في ذاته، وليس في إطار حديث عن الأقانيم الثلاثة. فهذا الحديث لم يكون وارداً من حيث الأصل.

تستنكر مقولة الوثنيين العرب التي أشار القرآن إليها في الآية (57) من سورة النحل ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ...﴾. لم يناقش القرآن ولادة المسيح من داخل مفهوم التجسيد، أعني بآليات التنظير المسيحي التي تتكلم عن تجسد الكلمة أو المسيح الأزلي الإلهي في يسوع المسيح (المولود). ولم يعرض بالتالي لقضية الاختلاف داخل المسيحية حول طبيعة المسيح إلى فرق تؤمن بالطبيعة الواحدة الإلهية، وفرق تؤمن بالطبيعتين الإلهية والبشرية[437].

على ضوء ما سبق سأعيد تلخيص الطرح القرآني لمفهوم التوحيد كالآتي:

1- لم يتعرض القرآن لمفهوم الوحدة المطلقة والوحدة النسبية كما ناقشه فيلون والتنظير المسيحي المبكر. صحيح أن القرآن كان يتبنى الوحدانية بمعناها المطلق، الذي ينفي أيّ كثرة تركيبية في ذات الله، ولكنه لم يستخدم هذه المصطلحات في جدله مع عقيدة التثليث؛ بل نظر إلى هذه العقيدة بوصفها تعددية شرك وثنية.
2- لم يناقش مسألة القدم بمعنى أن الله وحده هو القديم (eternal) كما سيجري تناوله في التنظير الكلامي. صحيح أنه يصف الله بـ «الأول»، لكنّه لم يستخدم مصطلح القديم استخداماً نظرياً كمقابل للمخلوق المحدث، ولم يرتّب على ذلك نتائج توليدية تتعلق بالتوحيد.
3- لم يقف أمام ما سيعرف بقضية الصفات، فلم يناقش ما إذا كان القول

(437) يذهب البعض إلى أنّ القرآن في هذه المسألة كان يعمم القول بالطبيعة الإلهية الخالصة على جميع المسيحيين، ويتجاهل أصحاب الرأي القائل بالطبيعة المزدوجة (الإلهية البشرية).
في واقع الأمر لم تكن هذه القضية محل نقاش في القرآن من حيث الأصل. وبالنسبة إلى القرآن لم يكن القول بطبيعة مزدوجة للمسيح يغير من واقعة مولده الإلهي. انظر مناقشة ولفسون حول التثليث والتجسد في القرآن في: فلسفة المتكلمين، مرجع سابق، ج1، ص424-430.

بإثباتها لله قادحاً أو غير قادح في التوحيد. صحيح أن القرآن نفى وجود شيء في العالم مثل الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورىٰ: 11]، واستنكر في بعض الآيات أن يوصف بصفات معينة مثل ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 3]، ولكن الاستنكار هنا لا ينصب على فعل الوصف في ذاته؛ بل على نوع الصفة التي تقدح في كمال الله المطلق، وهو معنى التنزيه، بدليل أن النص يعود في آيات أخرى فيصف الله بصفات قائمة في العالم المخلوق مثل «الله نور» و«هو السميع البصير».

4- في عبارة مجملة: لم يناقش القرآن التوحيد من زاوية تحليل فلسفية، بل طرحه بما هو مقابل بسيط لمعنى الشرك، وهو المعنى العملي المناسب لمواجهة الخصم اللاهوتي الأول (الوثني) في مكة، والذي ظلّ حاضراً في مواجهة الخصم اللاهوتي الثاني (الكتابي) في المدنية[438].

---

(438) كلا الخصمين ديني يعرف الله معرفة مشوّهة أو ناقصة تؤدّي إلى الشرك، ومن ثمّ فهي تستحق التصحيح. لذلك يظهر التوحيد بوصفه الأصل الأول للدين «لا إله إلا الله». الدين هنا لا يواجه خصماً ينكر وجود الله أو يرفض فكرة الدين؛ بل يواجه خصمين كلاهما يعبد آلهة أخرى مع الله أو من دون الله.
غياب الخصم الذي ينكر وجود الله في السياق الذي جادله القرآن هو ما يفسر أنه لم يعرض لمسألة «الإلحاد» بشكل تفصيلي. ثمّة إشارات قليلة، لكنّها مقتضبة ومضمرة أو غير مباشرة (انظر مثلاً الآية 24 من سورة الجاثية ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، التي تشير صراحة إلى إنكار البعث، وضمناً إلى إنكار الصانع.
وردت مفردة الإلحاد بمشتقاتها في بعض الآيات (الأعراف 180 / النحل 103 / فصلت 40 / الكهف 27 / الحج 25 / الجن 22) لا بمعنى إنكار الألوهيّة وفكرة الدين، كما تفهم في الاستخدام المعاصر، بل بمعنى عام يشير لغوياً إلى الميل والجور والتحريف. لاحقاً في عصر الكلام، ستشير كتب الفرق إلى منكري الألوهية والشكاك تحت عنوان الزنادقة والدهريين. انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص346: «ومن أصناف الكفر قبل الإسلام السوفسطائية المنكرة للحقائق، ومنهم السمنية القائلون بقدم العالم، مع إنكارهم للنظر والاستدلال، =

لحظة الكلام

-7-

في الكلام «السنّي» لحظتان: اللحظة الاعتزالية وهي الأسبق زمنياً، واللحظة الأشعرية وهي الأطول والأوسع. عبّر الاعتزال عن «الموقف العقلي» الذي يظهر بشكل متكرر في جميع الديانات عند مرحلة التدوين، حيث يؤدي حضور النص المكتوب إلى تحريك النزوعات الطبيعية للتفكير النظري، التي تفاقمت في الحالة الإسلامية بفعل الاحتكاك بالثقافتين اليونانية والمسيحية[439]. أمّا الأشعرية فحاولت التعبير، بآليات تفكير نظرية، عن

= ودعواهم أنه لا يعلم شيء إلا من طرق الحواس الخمس. ومنهم الدهرية القائلون بقدم العالم. ومنهم الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا الصانع...»، وانظر: الشهرستاني، الملل، ص202.

(439) كانت الثقافة اليهودية حاضرةً منذ البداية حضوراً شفوياً (راجع المبحث الأول من هذا الفصل). ولكنّ دورها كمثير نظري مكتوب في الكلام الإسلامي المبكر يظلّ ثانوياً بالقياس إلى الثقافة المسيحية. ومع ذلك تميل كتب الفرق الأشعرية خصوصاً إلى إبراز التأثير اليهودي في معرض اللمز في التيارات المخالفة. انظر: الإسفراييني، عماد الدين، التبصير في الدين، بيروت، 1983م؛ حيث يشير إلى تأثّر بعض متكلّمي المعتزلة بالقدريّة اليهود، وإلى أنّ «التشبيه عند طوائف المسلمين كالروافض قد جاءهم من اليهود». ص ص133. وانظر: الشهرستاني، الملل، ص77.

وانظر أيضاً مناقشة ولفسون في «فلسفة المتكلمين» لكلّ من شراينز ونيومارك حول حجم التأثير اليهودي في المشكلات الكلامية الثلاث الرئيسة: 1- التشبيه والتنزيه. 2- القرآن قديم أو مخلوق 3- الجبر والاختيار، ج1، ص115-120، 130-133.

وانظر مناقشة ابن ميمون الموسعة حول التأثير المسيحي اليوناني السرياني على علم الكلام الاعتزالي والأشعري على السواء. وإشارته إلى أعمال يحيى الدمشقي (137هـ)، ويحيى بن عدي (325هـ) وأبو قرة (النصف الأول من القرن التاسع م) والبطريرك النسطوري طيموطاوس الأول (823م)، وأبو رئيطة المعاصر لأبي قرة =

«الموقف النقلي» الذي يظهر -أيضاً- بشكل متكرّر في جميع الديانات امتداداً لمرحلة التأسيس، فكانت النتيجة تولد موقف ثالث هو موقف وسط توليفي (نقلي/ عقلي) أقرب إلى مزاج التيار العام.

الوصول إلى اللحظة الكلامية يشير، في حد ذاته، إلى تحول «منهجي» قياساً إلى موقف النص التأسيسي. يؤدّي الكلام -الذي ينشأ عادةً في سياق جدلي خلافي- إلى تقليب النص تقليباً عقلياً. وهو ما يسفر عن إفراز مقولات توليدية. لذلك، ورغم أن الكلام يظلّ واقفاً تحت سقف النص الكليّ، يفضي التحوّل المنهجيّ إلى تحوّلات جزئية ذات قوام موضوعي.

ما حجم التحول في مفهوم التوحيد بفعل الكلام؟

يمكن مقاربة السؤال من خلال المقارنة بين الموقف القرآني كما لخصته الفقرة السابقة، والموقف الكلامي كما يلخصه النص الآتي: «في اصطلاح المتكلمين، (التوحيد) هو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً، على الحد الذي يستحق والإقرار به. ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً... وما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد: هو أن يعلم "القديم" تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها. ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت. ثم يعلم أنّ مَنْ هذا حالُه لابد أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً»[440].

النص للقاضي عبد الجبار الهمذاني ممثل المعتزلة الأخير في القرن الخامس (ت 415هـ). وهو يقدم «تعريفاً» للتوحيد في لحظة الكلام خلاصته أنه «العلم بصفات الله التي يستحقها إثباتاً ونفياً». لا يتكلم الهمذاني هنا عن

= وهي أعمال مكتوبة بالعربية. إضافة إلى الترجمات التي أنجزت عبر السريانية لأعمال آباء الكنيسة. دلالة الحائرين، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت.

(440) شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1965م، ص128-129.

الموقف المعتزلي فحسب، بل يشير في الواقع إلى الإطار العام لتناول التوحيد لدى المتكلمين عموماً على اختلاف الفرق وتعدد التيارات؛ إذ بصرف النظر عن الاختلاف والتعدد، ظل الجدل الكلامي بين الفرق في مسألة التوحيد يدور حول إثبات أو نفي الصفات، كلياً أو جزئياً في حق الله. من هذه الزاوية الإجرائية يعبّر نصّ الهمذاني عن مجمل الكلام الإسلامي، بما فيه الكلام الأشعري، الذي صار يستغرق الجانب الأكبر من مساحته الكلية.

سنلاحظ ابتداءً أن التوحيد هنا علم؛ أي معرفة يلزم الإقرار بها. وهو معنى يجوز استنباطه من النصوص القرآنية بنوع من التوليد النظري. لكنّنا لا نستطيع القول إنّ القرآن طرح التوحيد بما هو: معرفة الصفات الحقيقية لله مقابل الصفات غير الحقيقية؛ بل طرح «الله» مقابل الآلهة الأخرى، أو طرح الإله الحقيقي مقابل الآلهة غير الحقيقية.

كان الطرح القرآني يشتغل في سياق «عملاني» يستهدف إنشاء ديانة جديدة في وسط وثني بالأساس. الوضعية التي يواجهها القرآن لم تكن وضعية مؤمنين يختلفون حول تسمية الله ووصفه؛ بل وضعية مشركين يعبدون آلهة أخرى. وهي وضعية متناسبة مع صيغة الطرح البسيطة للتوحيد، التي تطابق معناه اللغوي. (يتكلم نص الهمذاني عن التوحيد كمعنى يلزم معرفته من قبل «المكلف» أي المؤمن).

وفي الوقت ذاته كان الطرح القرآني البسيط يناسب المواجهة مع ثقافة دينية بسيطة لا تتوافر على تراث جدليّ لاهوتي أو نظري؛ بل ممارسات ساذجة ذات طابع طقوسي خالص. وهو منهج مفهوم فيما يتعلّق بالوثنية العربية. لكن ما يلفت الانتباه هنا هو أنّ القرآن استخدم المنهج نفسه تقريباً وهو يواجه العقائد المسيحية التي اعتبرها منافية للتوحيد، فعل القرآن ذلك في المرحلة المكية؛ حيث بدأ جدله المسيحي في سورة مريم باستنكار القول بأن المسيح مولود لله، ثمّ ظل يستصحب هذا المنهج بامتداد النصوص المدنية المتعددة التي راحت تستنكر مقولة التثليث. وكما أشرت قبل قليل، لم

يتعامل القرآن مع هذه المقولة من زاوية الحديث عن أقانيم ثلاثة لذات واحدة، بل من زاوية الحديث عن آلهة ثلاثة بالمعنى الوثني المباشر. وتجاهل تماماً تراث الجدل اللاهوتي المسيحي حول طبيعة الثالوث الإلهي، أو تجاهل ما يَعدّه المسيحيون العقائد المسيحية الحقيقية في التوحيد[441].

أيضاً يشير نص الهمذاني، ضمن «ما يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد»، إلى وجوب العلم بالله باعتباره «القديم» وتأسيس التعاطي مع الصفات على هذا الاعتبار. وهي إضافة تركيبية (استنباطية) لا يمكن نسبتها «نصاً» إلى القرآن. لم يستطع الطرح الاعتزالي أن يفرض فهمه الموضوعي لمعنى القديم على ساحة الكلام الإسلامي، لكنّه استطاع أن يفرض مسألة القدم، وأن يربط بينها وبين مسألة الصفات ضمن مبحث التوحيد.

بوجه عام، كان الاعتزال هو الذي حدّد مسار الكلام الإسلامي، فهو الذي سمّى قضايا الكلام الرئيسية، وكرس طريقة التعاطي معها بأدوات الجدل العقلي. كان الكلام الأشعري في مجمله مجموعة من الردود أو التعديلات على مقولات المعتزلة الموضوعية والمنهجية؛ من قضية القدر (أو الجبر والاختيار)، إلى قضية خلق القرآن وقضية الصفات.

عند اللحظة الاعتزالية أخذ مفهوم التوحيد ينتقل من منطقة (الله مقابل آلهة

(441) بعض الباحثين يفسر الموقف القرآني في هذا الصدد، بحجم المعارف المتاحة عن مناقشات الجدل اللاهوتي المسيحي، التي لم تنتقل إلى الوسط الإسلامي إلا في وقت لاحق، بعد فتح سورية حيث «اتصل المسلمون بالممثلين الرسميين للمسيحية. ومن هؤلاء تعلم المسلمون صيغة التثليث التي أقرتها المجامع... ويمكن فهم الكيفية التي علم المسلمون بها المعنى الحقيقي للعقائد المسيحية في التثليث والتجسد من مصدرين كلاهما يرجع إلى القرن الثامن الميلادي. المصدر الأول مناظرة متخيلة بين مسلم ومسيحي ألّفها يحيى الدمشقي قبل سنة 754م. والمصدر الثاني هو مناظرة حقيقية بين مارطيموثاوس بطريرك الكنيسة الشرقية السريانية والخليفة المهدي سنة 781م». انظر: ولفسون، مرجع سابق، ج1، ص432. وانظر: ابن ميمون، مرجع سابق.

أخرى)؛ أي نفي الشرك، إلى منطقة (الله في ذاته)؛ أي نفي الصفات التي لا تليق بتنزيه ذاته. لم يتغيّر هذا الموقع مع الأشعرية التي انساقت للمسار الاعتزالي، فظلت تناقش التوحيد تحت عنوان الصفات والأسماء، بآليات عقلية قريبة من آليات المعتزلة. وظلّ حضور هذه الآليات يتفاقم باطراد في الكتابات اللاحقة على الأشعري من الباقلاني (ت 403هـ) ثم الغزالي (ت 505هـ) والشهرستاني (548هـ) حتى فخر الدين الرازي (ت 606هـ) وعضد الدين الإيجي (ت 756هـ)؛ حيث اتخذ الكلام الأشعري طابعاً فلسفياً واضحاً(442).

موضوعياً، قدم الأشاعرة، على مدى القرون الأربعة التالية، مادة توحيدية مهجنة، تقترب أحياناً من السلفية وأحياناً من المعتزلة، وإن ظلت في مجملها تحاول أن تستقر قرب منطقة النص السمعي النقلية. فالباقلاني، الأقرب زمنياً إلى الأشعري، يبدو مثله خصامياً مع المعتزلة وقريباً من الحنابلة في رفض تأويل الصفات(443). لكنه، بسبب التوسع النسبي في استخدام المنهج العقلي، اقترب من المعتزلة في بعض المسائل مثل نظرية الأحوال التي كرسها أبو هاشم(444).

والجويني، الذي سيظهر ميلاً إلى التصوف، يتوافق مع الأشعري في إثبات الصفات الذاتية (عالم/ قادر/ حي)، لكنه يبدو قريباً من المعتزلة بخصوص الصفات الخبرية، حيث يشن هجوماً عنيفاً على المشبهة، ويذهب إلى تأويل الصفات تأويلاً تنزيهياً: «يصح عندنا حمل اليدين على القدرة»(445).

(442) مع الجويني ستخف حدة الخصومة مع المعتزلة، كي تتجه إلى الفلاسفة الذين يمثلون من وجهة نظره خطراً أشد على الدين. وهو التوجه الذي سيبلغ ذروته مع الغزالي في تهافت الفلاسفة. لكن الكلام الأشعري سيشهد انفتاحاً ذا طابع فلسفي مع الرازي والإيجي في القرنين السابع والثامن.

(443) انظر التمهيد، تحقيق مكارثي، ص262.

(444) السابق، ص154.

(445) الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص148.

والشهرستاني يحاول التقريب أحياناً بين المعتزلة والأشعرية في مسألة الصفات، موحياً بأن الاختلاف بينهما هو اختلاف لغوي(446). والرازي يبدو أحياناً أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية في منهجه العقلي واستعاراته الفلسفية، ويبدو متردداً في مسألة الصفات الخبرية، ففي كتابه (**أساس التقديس**) يذهب إلى تأويل آية ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5] بأن المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان أحكام الإلهية(447). ولكنه يعود في كتابه (**المسائل الخمسون في أصول الدين**) فيذهب إلى التوقف وعدم التأويل وهو يعلق على الآية نفسها بأن المراد غير معلوم لنا فآمنّا وصدقنا ونترك التأويل(448).

يبقى أبو حامد الغزالي، الذي يمثل حالة أشعرية خاصة.

-8-

كمعظم متكلّمي الأشعرية الكبار، توسّع الغزالي في تشغيل المنهج العقلي، وتجاوز إطار الأشعرية التقليدي في قضيةٍ أو أكثر من قضايا الكلام. لكنّ الغزالي لم يتجاوز الإطار التقليدي للكلام الأشعري فحسب؛ بل تجاوز إطار الكلام برمّته على مستوى المنهج والموضوع. ومن هنا تبدأ خصوصية الغزالي التي تشرح دوره المؤثر في تراث الثقافة الإسلامية (السنية) بوجه عام.

بامتداد القرن الخامس الإسلامي، المشحون بالصراع السياسي والمذهبي، تكونت ثقافة الغزالي الشخصية، التي جمع فيها بين الكلام والفلسفة والفقه فوق بداياته الصوفية المبكرة. انتهى الغزالي بعد رحلة ذهنية

(446) نهاية الإقدام في علم الكلام، بيروت، 1425هـ، ص188.

(447) انظر: أساس التقديس، المكتبة الأزهرية للتراث، 2011م، ص191. وانظر أيضاً: ص99.

(448) المسائل الخمسون، دار الجيل، 1990م، ص36.

ونفسية طويلة إلى طرحه التركيبي الجامع والمعقد، الذي مهد الطريق داخل الوسط السني لخطوتين متتابعتين:

1- استبعاد الفلسفة وتخفيف سلطة الكلام.

2- تسكين التصوف قريباً من دائرة الفقه.

في هذه العملية المزدوجة استخدم الغزالي آليات منهجية (منطقية ولغوية) ذات طابع توفيقي. واعتمد، موضوعياً، على وسطية التيار العام (جمهور الأشعرية التقليدي) الذي استهدفه كطرف رئيسي لخطابه، فراهن على نزوعه الطبيعي للتسليم، وعزوفه المعتاد عن الجدل النظري. وبوجه عام جاء الطرح الذي قدّمه الغزالي في كتابه الرئيسي **(إحياء علوم الدين)** موافقاً لمزاج التيار السني العام (الشعبي) المتصالح عملياً مع التصوف، والمرهق من ضغوط الانقسام والتردي السياسي والمذهبي عند نهاية القرن الخامس.

فيما يتعلق برؤية الغزالي في التوحيد يلزم الحديث عن مرحلتين؛ الأولى: مرحلته كمتكلم أشعري يتناول المسألة من منظور كلامي عقلي، وهو ما عبر عنه في كتابه **(الاقتصاد في الاعتقاد)**[449]. والثانية: مرحلته كمتصوف؛ صار يضع «المتكلمين» في جملة «العوام» الذين يحرم عليهم «النظر في الذات الإلهية» بسبب قصور أدواتهم عن إدراكها، وهو ما عبر عنه في رسالته **(إلجام العوام عن علم الكلام)**[450]، وفي كتابيه **(المنقذ من الضلال)** و**(إحياء علوم الدين)**.

أخرج الغزالي كتابه **(الاقتصاد في الاعتقاد)** بعد **(تهافت الفلاسفة)** وقبل **(المنقذ من الضلال)**. في كتاب (الاقتصاد) بدأت تلميحات الغزالي التي تقلل

(449) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، مصدر سابق، وبوجه خاص القطب الأول: «في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى». ص57 وما بعدها.

(450) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، في «القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي»، مكتبة الجندي، 1964م، ص252.

من أهمية علم الكلام وتنفي لزومه لجميع الناس، «فالأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزم، وذلك حصل بالتقليد. والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة»[451]. ومع ذلك ظل الغزالي يقدم نفسه كمتكلم أشعري صريح، يتوسع في استخدام الجدل النظري. وفي شروحه حول التوحيد وجه نقده الرئيسي إلى المعتزلة، وأثبت لله صفات سبعاً (القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام) هي ليست عين الذات، وليست زائدة على الذات. وهو ما يعادل قول الأشعري بأن الصفات لا هي هو ولا هي غيره[452].

في (**إحياء علوم الدين**) لم يتخلّص الغزالي تماماً من رطانة الجدل الأشعري، لكنّه انتقل بمفهوم التوحيد إلى فضاء التصوّف، وهو فضاء أوسع من الفضاء الكلامي في توليد المعاني من النصوص[453]. لم يعد معنى التوحيد يشير إلى مجرد «نفي الشرك» كما طرحه القرآن، أو نفي وتثبيت الصفات كما ناقشه الكلام الاعتزالي الأشعري، فالأول هو توحيد العوام، والثاني توحيد المتكلمين وهم من العوام أيضاً. أما التوحيد على الحقيقة فهو من علم المكاشفة[454].

يتناول الغزالي مسألة التوحيد في الربع الأخير من الإحياء، وهو الربع المخصص لـ: المنجيات، وذلك تحت عنوان: بيان حقيقة التوحيد الذي هو

(451) الاقتصاد في الاعتقاد، ص44. ويمكن قراءة هذه التلميحات كإرهاص لتحولات الغزالي اللاحقة بعيداً عن منهجية النظر العقلي واندماجه في التصوف.

(452) انظر: الأشعري، الإبانة، ص42. وانظر عرض الشهرستاني لرأي الأشعري في الصفات، الملل، ج1، ص122-123.

(453) في رؤية الغزالي التصوفية للتوحيد انظر إجمالاً: إحياء علوم الدين، الأهرام، 1988م، الربع الرابع: المنجيات، الكتاب الخامس: التوحيد والتوكل، الباب الأول: بيان حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل.

(454) المصدر السابق، ص352.

أصل التوكل[455]. يدخل الغزالي، إذاً، إلى التوحيد من مدخل التوكل. وهو مدخل عملاني قلبي يتناغم مع أغراض الكتاب وطابعه الأخلاقي الصوفي. التوحيد لا يُعالج هنا كفكرة نظرية؛ بل كعمل من أعمال القلب، فـ «بعض علوم المكاشفات متعلق بالأعمال بواسطة الأحوال، ولا يتم علم المعاملة إلا بها، فإذن لا نتعرض إلا للقدر الذي يتعلق بالمعاملة، وإلا فالتوحيد هو البحر الخضم الذي لا ساحل له»[456].

يقتضي التوحيد الإيمان بأن لا فاعل على الحقيقة إلا الله، بحيث يؤدي هذا الإيمان بالمؤمن إلى قطع التفاته إلى الوسائط. ويعني هذا سلب فاعلية العلل أو الأسباب سواء كانت تتعلق بالطبيعة أم بالبشر؛ أي نفي فكرتي الطبع (السببية) وخلق الإنسان لأفعاله. وهما فكرتان اعتزاليتان سيعيد الغزالي تأكيد الاعتراض الأشعري عليهما، ولكن بلغة صوفية:

في نفي السببية الطبيعية يتماشى الغزالي مع التفسير الصوفي للآية ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العَنكبوت: 65]؛ حيث معنى الشرك هو قولهم بأن نجاتهم ترجع إلى استواء الريح. التفات العبد في النجاة إلى الريح هو مثل التفات من أخذ لتقطع رقبته فكتب الملك توقيعاً بالعفو عنه، فأخذ يشتغل بذكر الحبر والقلم الذي كتب به التوقيع ويقول لولا القلم لما نجوت من الموت، فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل. ومن علم أن القلم لا حكم له في نفسه وإنما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت إليه ولم يشكر إلا الكاتب.. وهكذا جميع الأشياء من حيوان وجماد مسخرات في يد القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب.

وفي نفي الفاعلية عن «قدرة» الإنسان و«اختياره»، يعود الغزالي إلى الدفاع عن فكرة «الكسب» الأشعرية بمفردات من القاموس الصوفي: فإن

---

(455) انظر: الكتاب الخامس، الباب الأول، ص356.

(456) الإحياء، السابق.

كنت لا ترى القلم فاعلاً لأنه مسخر فكيف الكاتب؟ عباد الله المخلصون شاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً. الضعفاء قد يصل بهم العلم إلى هذا الحدّ من عالم الشهادة، لكن العارفين يتجاوزون عالم الملك إلى عالم الملكوت، وعالم الشهادة إلى عالم الغيب؛ حيث اللوح المحفوظ والقلم وما يسطرون. وذلك القلم، إذ يسطر في اللوح المحفوظ، إنما يخط على الدوام في قلوب البشر ما تبعث به الإرادة التي بموجبها تنصرف إلى المقدرات. فالناس عندما يفعلون الأشياء باختيارهم وإرادتهم فإنما هم منبعثون عن عملهم الذي هو مسطور في اللوح المحفوظ بالقلم الإلهي. الله هو المنفرد بالملك والملكوت، وذلك مفهوم التوحيد لدى العارفين. ولو انكشف لك الغطاء لعرفت أنك في عين الاختيار مجبور، وأنك مجبور على الاختيار، وذلك ما طلبه أهل الحق فسموه كسباً[(457)].

حتى هذا الموضع من القراءة نحن حيال مقاربة جديدة لمقولات كلامية مطروقة، أو حيال معانٍ توليدية يجري التعبير عنها بلغة صوفية، إلا أنها لا تزال تحت سقف النصوص، بدلالاتها المباشرة أو بتأويلاتها المركبة، أعني أنها لا تنطوي على تحول موضوعي جسيم في مفهوم التوحيد ناجم عن التقليب الصوفي. والسؤال الآن هو: إلى أيّ مدى أسفر التقليب الصوفي لدى الغزالي عن تطور موضوعي في مفهوم التوحيد؟

هذا موضوع الفقرة التالية التي تناقش تقسيم الغزالي لمراتب التوحيد.

-9-

بحسب الغزالي: «التوحيد أربع مراتب: ينقسم إلى لب، وإلى لب اللب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر... فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أن

(457) الإحياء، ج4، ص248-252، في: صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، بيروت، 1985م، ط5، ج2، ص200-201.

يقول الإنسان بلسانه: لا إله إلا الله وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين.

والثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام.

والثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار.

والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهو مشاهدة الصديقين، وتسمّيه الصوفية الفناء في التوحيد؛ لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً، فلا يرى نفسه أيضاً. وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق.

فالأول: موحّد بمجرد اللسان، ويعصم ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف والسنان.

والثاني: موحد بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظه، وقلبه خالٍ عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه. وهو عقدة على القلب، ليس فيه انشراح وانفساح، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن توفي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقدته. ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه، وتحليله بدعة. وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف، ويقصد بها أيضاً إحكام هذه العقد وشدها على القلب وتسمى كلاماً. والعارف به يسمى متكلماً، وهو في مقابلة المبتدع، ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام. وقد يخص المتكلم باسم الموحد من حيث إنّه يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته.

والثالث: موحد بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً، إذ انكشف له الحق كما هو عليه، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه، لأنه مكلف قلبه أن يعقد على مفهوم لفظ الحقيقة،

فإن تلك رتبة العوام والمتكلمين إذ لم يفارق المتكلم العامي في الاعتقاد؛ بل في صنعة تلفيق الكلام الذي به حيل المبتدع عن تحليل هذه العقدة.

والرابع: موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غيره الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»[458].

يعبّر هذا النص عن صوفيّة الغزالي «المركبة» التي تنتشر عبر كتاب الإحياء مختلطة بالفقه والكلام. وجرياً على منهجه الذي شرحه في مطلع الكتاب، يطرح الغزالي قضاياه الصوفية على طريقة الفقه، فهو يعرض التوحيد كحكم تكليفي «ظاهر» من جهة شروطه وآثاره، وفي الوقت نفسه كفعل قلب «باطن» من جهة موضوعه وطريقة تحصيله[459].

تتخذ مراتب التوحيد الأربع منحى تصاعدياً، يبدأ من التوحيد الشكلي أو الزائف، وهو توحيد اللسان الذي ينطق به المنافقون، وينتهي بالتوحيد الحقيقي الكامل، وهو توحيد الفناء الذي يتم بالكشف والمشاهدة. أما المرتبة الثانية فتشير إلى توحيد العوام ومنهم المتكلمون، وهو توحيد حقيقي يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة لأنه يعتقد بقلبه مفهوم لفظه، لكنه توحيد غير كامل لأن القلب يخلو من الانشراح والانفساح الذي لا يتحقق إلا بيقين الكشف والمشاهدة. وأما المرتبة الثالثة فهي توحيد المقربين، حيث يرى الموحد الكثرة ويردها إلى الواحد القهار، وهي دون المرتبة الرابعة (العليا) حيث الموحد لا يرى الكثرة أصلاً.

---

(458) الإحياء، ط الأهرام، مصدر سابق، ص356-358.

(459) صرح الغزالي بأن الغرض من هذه الطريقة هو تسهيل شرح القضايا الصوفية عبر الوسائل المعتادة والمحببة للجمهور. لا يخفي الغزالي هدفه في تسريب التصوف وتسكينه داخل الأطر المدرسية المقبولة سنياً، وهي أطر فقهية وأصولية، درجت إجمالاً على النظر إلى التصوف كبدعة دخيلة على الدين. عبر عملية المزج الواعية مع الفقه. نجح الغزالي في أن يتجاوز بالتصوف حدود الموقف الدفاعي، وأن يطرحه كفعل قلبي روحي يمثل جوهر الدين وغرضه النهائي.

يسترضي الغزالي ذهنية الفقه بالإشارة إلى توحيد العوام الذي يحفظ من عذاب الآخرة، لكنه يمضي إلى هدفه الأبعد، فهذا التوحيد يظل ناقصاً من حيث إنّه لا يلامس «الغاية القصوى». وفقاً لهذا الطرح يحتاج التوحيد الحقيقي إلى الكشف والمشاهدة، ويحتاج التوحيد الكامل إلى تحقيق الفناء عبر الكشف والمشاهدة؛ أي تحقيق وحدة الشهود، وهو مقامٌ لا يصل إليه جميع الناس، لكنّه يظلّ لازماً بما أنه الطريق الوحيد إلى التوحيد الكامل.

بالحديث عن الكشف، والمشاهد، والفناء، أو وحدة الشهود، نحن حيال إضافة مقحمة على مفهوم التوحيد كما أغلقت عليه سياقات النص التأسيسي، وكما انتهى إليه الوعي المدرسي بجناحيه الفقهي والكلامي.

كيف نقرأ هذه الإضافة في سياق الطرح الذي قدمه الغزالي؟

هل هي مجرد إضافة إجرائية تتعلق بطريقة تحصيل التوحيد، التي هي على كل حال ليست ملزمة لخلاص الجميع؟ أم هي إضافة موضوعية ترتب تغييراً في خصائص الواحد (الله) والموحد (الذات البشرية)، أو تعيد ترتيب العلاقة بينهما؟ هل يعني القول بالفناء في الله الاتحاد معه بالمعنى الحلولي الفج، بحيث تكتسب الذات البشرية معنى إلهياً كما في بعض شطحات الحلاج والبسطامي في القرن الثالث؟ أم يعني غيبة أو فقدان الشعور بالذات أمام قوة الحضور الإلهي، فهو «إحساس» بالذهول عما سوى الله كما يشرحه السراج في (**اللمع**) والقشيري في (**الرسالة**)[460]. هل القول بوحدة الشهود الناجمة عن الفناء يشير إلى «إحساس» شخصي يعبر عن تجربة ذاتية، أم يشير إلى نظرية موضوعية حول الوجود، ترى أنه ليس ثمة موجود إلا الله، وكل ما سواه إما وهم، وإما مظهر أو تجلٍّ أو صفة لله كما سيذهب إليه ابن عربي في

---

(460) انظر: السراج، أبو نصر، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود، القاهرة، 1960م، ص426.

وانظر: القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية، القاهرة، 1960م، ص36.

القرن السابع. في صيغة أخرى: هل «وحدة الشهود» تعني «وحدة الوجود» بالمعنى الميتافيزيقي المعروف، الذي يفضي إلى القول بإله تجريدي كلي ومفرغ لا يطابق مفهوم الله في النسق التوحيدي حيث الله ذات روحية مفارقة، وفي هذه الحالة نكون بصدد تطور موضوعي جسيم لا في مفهوم التوحيد فحسب، بل في مجمل المسألة الإلهية وجوهر اللاهوت؟

لا يستطيع أحد أن ينسب إلى الغزالي (وفق كتاب الإحياء) القول بوحدة الوجود، التي لن تتبلور كنظرية متكاملة ذات حضور صريح في التصوف الإسلامي قبل محيي الدين بن عربي في القرن السابع. كان الغزالي، وخصوصاً في كتاب الإحياء، يحاول تقديم نموذج تصوفي معتدل قابل للاندماج مع التصور المدرسي السني الذي يهيمن عليه الفقه. وإذا كان الغزالي قد نجح في هذه المحاولة، فإن ذلك يرجع بالذات إلى هذا النموذج المعتدل، الذي طرحه في إطار روحي أخلاقي يتعلق بالسلوك. يبدو الغزالي -من صياغاته- واعياً بالاعتراضات السنية التي ظلت توجه إلى مجمل التصوف بدءاً من القرن الثالث كنماذج الشطح الحلولي لدى الحلاج والبسطامي. واستطاع بقدراته الجدلية واللغوية، المشربة بوسطية شافعية أشعرية، أن يتفادى مناطق الاحتكاك الأكثر حساسية، التي ترجع جزئياً إلى الطابع الذاتي المتحرر للتصوف، وجزئياً إلى الطابع التوقيفي الملتزم للفقه.

وهذا واضح في نص الغزالي وهو يشرح مفهوم الفناء بطريقة لا تؤدي إلى وحدة الوجود ولا إلى الحلولية: فمعنى الفناء في التوحيد «أن لا يرى في الوجود إلا واحداً. لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً. وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً في التوحيد كان فانياً عن نفسه والخلق». في هذه الصياغة يشرح الغزالي «وحدة الشهود» وإن لم يصرح بالمصطلح. وهي لا تشير إلى معنى وحدة الوجود، فالمسألة تتعلق «برؤية» الموحد في لحظة الكشف والمشاهدة، ورغم كونها رؤية يذهل فيها الموحد عن نفسه والخلق، تظل الذات موجودة وواعية بفاعليتها في عملية الرؤية، فالموحد هنا «لم

يحضر» في شهوده غير الواحد. الرؤية هنا شعور ذاتي قادر على الاستحضار. الذات باقية، حيث «الفناء» في الله لا يلغي «بقاء» الذات ولا الخلق.

عند هذا الحد يمكن قراءة «الفناء» في التوحيد بوصفه إمعاناً في توليد المعنى التوحيدي. نوع من التوليد القلبي النفسي يعادل التوليد العقلي الذي مارسه الكلام. لكنه لا يعني القول بنفي وجود الذات ونفي وجود العالم لصالح وجود الله بالمعنى الموضوعي المطابق للواقع، ومن ثم لا يعني القول بوحدة وجود تغير من خصائص الله الحي المفارق. وهو أيضاً توليد لا يؤدي إلى القول باكتساب الذات لخصائص إلهية بالمعنى الحلولي المطابق للواقع، ومن ثم لا يعني القول باتحاد يغير من خصائص الإنسان المخلوق الفاني.

ومن ثم لا يمكن الحديث عن تطور موضوعي ملموس في مفهوم التوحيد كما طرحه التصوف الغزالي، وإن أمكن الحديث عن تحول إجرائي إضافي، من نفس طبيعة التحول التوليدي الكلامي.

-10-

لكن -بعيداً عن الغزالي- يلزم مناقشة التأثير الواضح للتصوف في مفهوم التوحيد والمبحث اللاهوتي الإسلامي بوجه عام. استطاع التصوف بالفعل أن يفرض الجدل حول مقولات تنطوي على تطور لاهوتي جسيم: بدأ ذلك قبل الغزالي (ت505هـ)، حيث ظهرت منذ القرن الثالث إرهاصات «مضمرة» لوحدة الوجود في ثنايا المقولات الحلولية الصرحية. وتفاقمت بعد الغزالي حيث ستظهر تيارات التصوف الإشراقي الواسعة التي يمثلها السهروردي في القرن السادس، قبل أن تتبلور نظرية وحدة الوجود بمعناها الفني الصريح مع ابن عربي في القرن السابع. ومن هنا أمكن لي القول بأن التطور الموضوعي الصريح في اللاهوت الإسلامي لم يأتِ من قبل الكلام، بقدر ما جاء من قبل التصوف.

ومع ذلك يلزم إثارة السؤال حول حجم الحضور الفعلي الذي أحرزه

التصوف الإشراقي داخل الدائرة السنية: أولاً على مستوى المدونة المدرسية (الرسمية)، وثانياً على مستوى التدين الشعبي العامي الواسع. إضافة إلى السؤال عن حجم التأثير الفعلي لهذه التيارات على حجم التصوف العام ذاته، الذي صار يتمدد شعبياً في شكل بنيات منظمة ذات طابع مؤسسي، تتوافر على مدونتها المدرسية الخاصة[461].



(461) تأثير التصوف على تطور اللاهوت في الإسلام، موضوع مبحث لاحق.

الفهرس

❊ ❊ ❊

يعالج هذا الكتاب ظاهرة الدين من وجهة نظر العقل الديني، الذي ينكر أي بعد اجتماعي في الديانة، وكذلك من وجهة نظر العقل الوضعي، الذي ينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية مصنوعة داخل العالم.

يرادف العقل الديني بين معنى المطلق ومصطلح الله. إن تصورات العقل الديني المتعدّدة حول المطلق هي ما تعنيه هذه الدراسة بمصطلح اللاهوت.

كيف يمكن فرز ما هو اجتماعي عن ما هو إلهي؟ وكيف يمكن تعيين المطلق في ذاته؟ وكيف يكون هذا التعيين ممكناً داخل العالم؟

هذه الأسئلة ليست مجرد صياغات جديدة للسؤال التقليدي عن وجود الله والبرهنة عليه؛ بل هي منهجية مختلفة في مقاربة المسألة الدينية؛ منهجية تجمع في صعيد واحد بين التجريبية الاجتماعية والفلسفة الكلامية، كي تتجاوزهما معاً.

يناقش الكتاب اللاهوت الإسلامي على مستويين:

1- بما هو شق من نسق تدين عام هو النسق التوحيدي.

2- في ذاته. حيث ينصب النقاش على مادته الموضوعية وعلاقتها بمناخه الاجتماعي الخاص: كيف صدرت عن هذا المناخ في حقبة التأسيس؟ أو كيف تكونت، بتأثير المناخ، على هيئتها الممايزة لمفردات النسق العام. وكيف انتسبت أصلاً إلى هذا النسق رغم تمايز المناخ؟ ثم كيف صارت في حقبة التدوين الكلامية؟ ما الفرق بين لاهوت المؤسس ولاهوت الفرق المتعددة؟ وأين تطور اللاهوت الإسلامي عند لحظة التدوين؟ وكيف تأثر التطور بالمثيرات السياسية والثقافية الجديدة؟ وأخيراً هل تطور هذا اللاهوت على المستوى المدرسي أو الشعبي بعد مرحلة التدوين؟ هل أبدى أي نوع من الاستجابة للمثير الحداثي كما فعلت المسيحية الغربية؟

عبد الجواد ياسين: قاض ومفكر مصري

ISBN 978-9953-64-023-5



